Q. V. 46.

Th. lit. o. 84.

G. 6

[illegible]

Q. V. 46.

Die Epiklesis

der griechischen und orientalischen Liturgieen

und der

römische Consekrationskanon.

Von

Dr. Ludwig Augustin Hoppe,

Regens des Bischöflichen Clericalseminars zu Braunsberg im Ermlande.

Τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν.
Joh. 6, 63.

Schaffhausen,

Verlag der Fr. Hurter'schen Buchhandlung.

1864.

In demselben Verlage erschien:

Die

Lehre des heiligen Augustinus

vom

Opfer der Eucharistie.

Eine patristische Studie

von

M. M. Wilden,

Priester der Erzdiözese Köln.

Eusebii Pamphili

historiae ecclesiasticae libri decem.

Graecum tantum collatis qui in Germaniae et Italiae bibliothecis asservantur codicibus et adhibitis praestantiss. editionib. recens. atque emendavit, latinam versionem subjunxit, apparatum criticum apposuit, fontes annotavit, praelegomena et indices adjecit

Dr. Hugo Lämmer.

Ausgabe in einem Band. fl. 8. 24. Rthlr. 4. 24. L. 18.

Jerusalem

und das heilige Land.

Pilgerbuch

nach Palästina, Syrien und Aegypten

von

Dr. Sepp,

Professor der Geschichte an der Hochschule München.

Zwei Bände.

Mit 400 Illustrationen.

fl. 17. 30. Rthlr. 10. 15. — Elegant geb. fl. 20. 6. Rthlr. 12.

„Das bleibt stehen, daß dies „Pilgerbuch" durch seine Gründlichkeit, welche alle antiquarischen Zweifel und Fragen zum Abschluß bringt, jedes andere gelehrte Hülfsmittel entbehrlich macht und in dieser Beziehung für ein wirkliches „standard work" zu gelten haben wird. Dem Verfasser gebührt dafür unser Dank und wir bringen ihn ihm mit aufrichtiger Bewunderung für die Fülle seines Wissens dar."

(Bl. f. lit. Unterh. 1863. Nr. 14.)

Die Epiklesis

der griechischen und orientalischen Liturgieen

und der

römische Consekrationskanon.

Die Epiklesis

der griechischen und orientalischen Liturgieen

und der

römische Consekrationskanon.

Von

Dr. Ludwig Augustin Hoppe,
Regens des Bischöflichen Clericalseminars zu Braunsberg im Ermlande.

Τὸ πνεῦμά ἐστιν τὸ ζωοποιοῦν.
Joh. 6, 63.

BIBLIOTHECA CIVITATIS BABENBERGENSIS.

Schaffhausen,
Verlag der Fr. Hurter'schen Buchhandlung.
1864.

STAATSBIBLIOTHEK
BAMBERG

Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

Seinem hochverehrten Lehrer und Freunde

Dem Herrn Regierungs- und Schulrathe

Dr. Anton Albert Ditki

in dankbarer Liebe

gewidmet

von dem

Verfasser.

Vorwort.

Das liturgische Problem der Epiklesis des heiligen Geistes hat nach allgemeinem Bekenntnisse noch nicht die Lösung gefunden, in welcher die wissenschaftliche Forschung ruhen könnte. Der Verfasser der vorliegenden Schrift hat die alte Frage einer neuen Untersuchung unterzogen und glaubt damit nicht zur Unzeit zu kommen in den Tagen, wo das Centrum unitatis das alte Friedenswerk der Union der orientalischen mit der occidentalischen Kirche mit neuer Energie wieder aufgenommen hat. Das anerkannt schwierigste Problem der liturgischen Wissenschaft hat sich ihm zudem als ein solches erschlossen, in dessen rechter Würdigung die wahre wissenschaftliche Reconstruction der Liturgie überhaupt, insbesondere der römischen gelegen ist. Es bedarf für den Kundigen kaum der Erinnerung, dass die liturgische Wissenschaft im eigentlichen und vollen Sinne des Wortes immer noch eine junge Wissenschaft ist, welche des Ausbaues harrt. Zwar liegen der Materialien dazu hohe Massen aufgehäuft, aber an den Händen gebricht es, um sie zu bewältigen und die köstlichen Steine, sämmtlich gezeichnet mit der Signatur des ehrwürdigen Alterthums, überall da einzufügen, wo sie das wundervolle Gebäude des Kultus wirksam tragen und den göttlichen Baumeister, den heiligen Geist, in seiner staunenerregenden Weisheit zur

Anschauung bringen. Vor Allem fehlt uns noch ein in allweg kritisch gesichteter Commentar der römischen Liturgie. Vielleicht ist es dem Verfasser gelungen, die Interpretation in ein neues, oder vielmehr in das alte, mit Unrecht verlassene Geleise hineinzulenken und die Grundlinien einer aus den geschichtlichen Thatsachen hervorwachsenden und aus Einem Prinzipe zu einem einheitlichen organischen Ganzen gestaltenden Messerklärung zu geben. Er ist wenigstens geneigt zu hoffen, dass selbst die skizzenhaft hingeworfenen Lineamente nicht blos den Fachgelehrten, sondern dem katholischen Klerus überhaupt, dem es doch vor Allem ein Bedürfniss sein muss, seine tägliche Altarfunction mit dem möglichst tiefsten Verständnisse zu vollziehen, nicht gänzlich unwillkommen sein werden.

Braunsberg, am Feste der hh. Apostel Petrus und Paulus 1864.

Der Verfasser.

Inhalt.

Seite

Einleitung.

Uebersichtliche Geschichte der Frage.

1. Die Epiklesenfrage auf dem Concil zu Florenz und in ihrer weitern Entwicklung bei den Griechen 1
2. Die Epiklesenfrage in der katholischen Wissenschaft des Abendlandes 8
3. Die Epiklesenfrage in der protestantischen Wissenschaft 11

Erster Theil.

Die ἐπίκλησις als historische Thatsache.

I. Zeugnisse der Väter.

1. Irenäus . 19
2. Firmilian und Basilius 24
3. Ephräm und Johannes Chrysostomus 26
4. Cyrill von Jerusalem 32
5. Athanasius. Theophilus von Alexandria 34
6. Optatus von Mileve. Fulgentius 36
7. Isidor von Sevilla 41
8. Ambrosius. Hieronymus 43
9. Proklus. Eutychius. Nicephorus 44
10. Johannes von Damaskus 46

II. Die Liturgieen.

A. Die orientalischen Liturgieen.

1. Die Liturgie der apostolischen Constitutionen 49
2. Die Liturgie der Kirche von Jerusalem 51
3. Die Liturgie der Kirche von Alexandria 58
4. Die Liturgie der Chaldäer 63

B. Die occidentalischen Liturgieen.

1. Die gallikanische Liturgie 68
2. Die mozarabische Liturgie 76
3. Die mailändische Liturgie 92
4. Die römische Liturgie 93

Seite

Die ungelösten Schwierigkeiten des römischen Consecrationskanon nach Text und Ritus 98

Lösung.

a. Der Text.

α. Allgemeine Vergleichung des römischen mit dem griechischen Kanon 116

β. Ermittelung des Sinnes der Oration „Supplices te rogamus."

א. Die Bedeutung des sublime altare 121

ב. Das Object von perferri 128

ג. Der Sinn von perferri 142

γ. Bestätigung des gefundenen Sinnes durch die Tradition . 150

δ. Der „sanctus Angelus" nach den Liturgieen und heiligen Vätern, und der volle Sinn des Textes der Oration Supplices als einer wirklichen ἐπίκλησις 167

ε. Die heil. Hildegard über das Geheimniss der Consecration 192

b. Der Ritus.

α. Der Ritus der Oration Supplices 197

β. Die Benedictionskreuze nach der Wandlung 201

Zweiter Theil.

Absicht und Berechtigung der Epiklese.

A. Voruntersuchungen.

Erste Voruntersuchung. Die Consecrationskraft der Einsetzungsworte . 224

Zweite Voruntersuchung. Die Wirksamkeit des heiligen Geistes in Consecration und Communion 248

Dritte Voruntersuchung. Die Oblations- und Fractionsepiklese . 267

B. Lösung der Epiklesenfrage.

1. Der Consecrationsact Christi beim letzten Abendmahle . . . 294

2. Die Wiederdarstellung des Consecrationsactes Christi durch die Kirche, ihrem zweifachen Verhältniss zu Christo entsprechend

a. Als Stellvertreterin 301

b. Als Ministra 305

Einleitung.

Uebersichtliche Geschichte der Frage.

1. Die Epiklesenfrage auf dem Concil zu Florenz und in ihrer weitern Entwicklung bei den Griechen.

Die ἐπίκλησις des heiligen Geistes, d. i. jenes dem Consecrationsacte unmittelbar folgende Gebet der griechischen und orientalischen Liturgieen, worin die Consecration der eucharistischen Opfergaben erfleht wird, ist zuerst Gegenstand theologischer Controverse geworden auf dem Concil zu Florenz. Veranlassung hiezu boten, wie es scheint, die Erörterungen über die Materie der Eucharistie. Im Laufe nämlich der auf die Azyma bezüglichen Verhandlungen machte man, so berichten die Akten, den Papst Eugen IV. auf die von der römischen Liturgie abweichenden Gebete aufmerksam, deren sich die Griechen zur Consecration bedienten. Dem Papste schien der Gegenstand wichtig genug, um die Griechen zu einer Erklärung aufzufordern über die Tendenz dieser Gebete, insbesondere darüber, ob sie solche als zur wesentlichen Form der Consecration nothwendig erachteten.[1]) So geschah es, dass einer aus den Metropo-

1) Harduin acta concilior. tom. IX, col. 981: Nuntiato Domino nostro, quod Graeci in confectione sacramenti certis aliis orationibus uterentur, visum est sanctitati suae, ut sciretur eorum intentio, an tenerent illas orationes esse de substantia consecrationis.

liten von Trapezunt, Mitylene, Nicäa und Kiew gebildeten Deputation am 9. Juni 1439 von den Lateinern die Frage vorgelegt wurde: „Quomodo prolatis Christi verbis: accipite et comedite, hoc est enim corpus meum, quod pro vobis frangitur in remissionem peccatorum . . . et sacris donis per haec verba sanctificatis, vos hanc postea orationem additis dicentes: Et fac panem quidem hunc pretiosum corpus Christi tui, quod autem in calice isto est, pretiosum sanguinem Christi tui, sancto tuo Spiritu transmutans?“ Die Antwort lautete dahin, dass die griechische Kirche die Wandlungskraft den Worten Christi zuschreibe, in dem fraglichen Gebete aber in ähnlicher Weise wie die lateinische in ihrem Kanongebete: „jube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum“ nur den würdigen, fruchtreichen Genuss des Sacraments erbitte. „Ἡμεῖς εἴπομεν, sagt der griechische Berichterstatter, ὅτι ὁμολογοῦμεν, διὰ τῶν ῥημάτων τούτων τελειοῦσθαι τὸν θεῖον ἄρτον καὶ γίνεσθαι σῶμα Χριστοῦ· ἀλλ' ὕστερον, καθὼς καὶ αὐτοὶ λέγετε· κέλευσον προσενεχθῆναι τὰ δῶρα ταῦτα διὰ χειρὸς ἁγίου ἀγγέλου εἰς τὸ ὑπερουράνιόν σου θυσιαστήριον, οὕτω καὶ ἡμεῖς εὐχόμεθα λέγοντες, κατελθεῖν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ποιῆσαι ἐν ἡμῖν τὸν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου, καὶ τὸ ἐν τῷ ποτηρίῳ τούτῳ τίμιον αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου, καὶ μεταβαλεῖν αὐτὰ τῷ πνεύματι αὐτοῦ τῷ ἁγίῳ, ὥστε γενέσθαι τοῖς μεταλαμβάνουσιν εἰς νίψιν ψυχῆς, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν· μὴ γένωνται εἰς κρῖμα ἢ εἰς κατάκριμα ἡμῶν.“ [2]) Ebenso lautete die Versicherung derselben Deputation in einer wenige Tage darnach (den 12. Juni) stattgehabten Privatunterredung mit dem Papste selbst. [3]) Doch mochten dem Letztern bei der vielfach erfahrenen Unzuverlässigkeit der Griechen die pri-

2) Mansi concilior. collect. tom. XXXI, col. 1005.

3) Mansi l. c. col. 1012: τὸ τῶν μυστηρίων, ὁμολογοῦμεν ὅτι τελειοῦνται διὰ τῶν κυριακῶν φωνῶν, εἰ καὶ ὕστερον ἡμεῖς ἐπικαλούμεθα· γινέσθω σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ.

vaten Aeusserungen Einzelner nicht ausreichende Bürgschaft gewähren: er forderte eine officielle Erklärung im Unionsdecrete. Die hierauf durch den Kaiser Johannes Paläologus veranlasste Zusammenkunft sämmtlicher griechischen Bischöfe lehnte indess ein weiteres Eingehen in die Consecrationsfrage ab; der griechische Berichterstatter meint, weil sie sich selbst darüber wohl nicht recht klar waren.[4]) Als nun aber Eugen trotzdem verlangte, es müsse ein ausdrückliches Bekenntniss in das Unionsdecret aufgenommen werden, weigerten sich dess die Griechen, mit dem Bemerken, dass sie dadurch ja ihrer Kirche eine Makel zuzögen, als hätte sie bisher anders geglaubt; zur Beseitigung jedes Zweifels verstanden sie sich jedoch zu einer mündlichen, öffentlich abzugebenden Erklärung.[5])

Solchergestalt kam nun die *ἐπίκλησις* in zwei öffentlichen Sitzungen (am 16. und 20. Juni) zu ausführlicher gemeinsamer Besprechung. Der päpstliche Theologe, der gelehrte Dominikaner Johannes Turrecremata, zeigte in zwei einander ergänzenden Vorträgen unter Berufung auf die hervorstechendsten Auctoritäten beider Kirchen: eines heil. Johannes Chrysostomus, Johannes von Damaskus, Ambrosius, Augustinus, dass den Einsetzungsworten allein die Consecrationskraft zukomme, die zugefügte *ἐπίκλησις* sonach nur die Erflehung der sacramentalen Heilsgnade beabsichtigen könne.[6]) Der Papst machte einen neuen Versuch,

4) Mansi col. 1012: *καὶ ἐξελέξαντο . . . περὶ τοῦ καθαρτηρίου καὶ τῆς τελειώσεως τῶν δώρων καταλιπεῖν, καὶ μηδ᾽ ὅλως εἰπεῖν περὶ αὐτῶν, ἀγνοοῦντες, ὡς οἶμαι, τὴν ἀληθῆ τοῦ πράγματος περαίωσιν.*

5) Harduin col. 981: Fuit institutum, ut hoc poneretur in diffinitione. Dixerunt, quod hoc non erat necessarium, immo, si poneretur, ecclesia ipsorum reciperet ignominiam, ac si hactenus tenuisset aliud ... Ad hoc, ut sitis certi de credulitate nostra, ... sumus parati publice confiteri, quod nos tenemus sicut vos, quod in verbis solis dominicis conficitur.

6) Harduin col. 963 sq. 974 sq. Cfr. Mansi col. 1018: *εἶτα ἐδίδα-*

die Griechen zu einer documentlichen Erklärung zu bewegen, nicht als ob ihm ihre Orthodoxie irgendwie zweifelhaft schiene, sondern um der Einfältigen und Ungelehrten willen, welche leicht an dieser Anrufung Anstoss nehmen könnten.[7]) Dagegen erhob sich der Patriarch der russischen Kirche, Isidor. Er machte geltend, dass das Missale, dessen sich die griechische Kirche bediene, von den heiligen Basilius und Chrysostomus überkommen und ohne jemaligen Widerspruch der westlichen Kirche schon vor dem Schisma im Gebrauch gewesen sei; dass die östliche Kirche mit Einschluss der einfältigen Laien das Wort des Herrn als Consecrationswort anerkenne, dass somit kein stichhaltiger Grund zu einer ausdrücklichen Definition im Decrete vorliege.[8]) Doch mischten sich den Ausführungen selbst dieses der Union geneigten Redners Aeusserungen bei, aus welchen schon jetzt die Geneigtheit der Griechen hervorblickte, ihrer Epiklese, wenngleich nur in der Verbindung mit den Einsetzungsworten, consecratorische Kraft zu vindiciren. Der Vergleich desselben, als seien die Worte Christi gleichsam ein Same, der durch die nachfolgende Invocation des heil. Geistes wirksam werde, enthielt bereits den Keim der spätern Irrthümer,[9]) und wurde von dem

ξαν καὶ περὶ τοῦ θείου ἄρτου, ὅτι τὰ κυριακὰ λόγια ἁγιάζουσιν αὐτόν, καὶ μεταποιοῦσιν εἰς σῶμα Χριστοῦ, οὐ μὴν αἱ τῶν ἱερέων εὐχαί.

7) Nec propter hoc ponitur in illa cedula, ut credamus id vos non credere, sed propter rusticos. Harduin col. 966.

8) Harduin col. 977: Credimus, dominicam vocem esse effectricem divinorum munerum . . . Rudes ita clare tenuerunt, et ita tenebunt, unde non est necessarium hoc poni in diffinitione.

9) Supplicat sacerdos, ut per virtutem Spiritus sancti concedatur gratia, ut vox (sc. Domini) repetita efficiatur ita effectiva, ut verbum Dei fuit: et ita credimus *consummativam fieri per illam orationem sacerdotis.* Et probo, quod dominicae voces habent operationem, ut *semina*, quia sine semine non potest effici fructus: ita in hac dominica voce; tamen ubi cadit semen, eget aliis instrumentis, ut sacerdotis, altaris, *orationum.* Harduin l. c.

scharfblickenden Turrecremata sofort mit Recht als ungehörig abgewiesen.[10]) Dessungeachtet gab sich endlich der Papst mit der öffentlich-mündlichen Erklärung zufrieden, welche der Erzbischof von Nicäa, der nachmalige Cardinal Bessarion im Namen Aller (suo ac aliorum Patrum ecclesiam orientalem repraesentantium nomine) am 5. Juli mit den zweifellosen Worten aussprach: „Quoniam ab omnibus sanctis doctoribus ecclesiae, praesertim ab illo beatissimo Joanne Chrysostomo, qui nobis notissimus est, audimus, *verba dominica esse illa, quae mutant et transsubstantiant* panem et vinum in corpus verum Christi et sanguinem, et quod illa verba divina salvatoris *omnem* virtutem transsubstantiationis habent, nos ipsum sanctissimum doctorem et illius sententiam sequimur.[11])

Wie wenig ernst es aber die Griechen mit dieser Erklärung gemeint, zeigte sich bald nach ihrer Rückkehr in die Heimath. Der heftigste Gegner der Union, Markus Eugenikus, Erzbischof von Ephesus, welcher schon zu Florenz hartnäckig die Unterschrift verweigert hatte, war es, der, leider mit günstigem Erfolge, das kaum gedämpfte Feuer des schismatischen Hasses wieder anfachte und in einem eigens hierzu verfassten Tractate[12]) die seitherigen polemischen Gegensätze auch noch in das Gebiet der eucharistischen Consecrationslehre hineintrieb. Nach Vorgang des geistesverwandten Erzbischofs von Tessalonich Nikolaus Kabasila,[13]) dessen Behauptungen er getreu reproducirt,

10) Quia verba Christi non habent virtutem *incompletam*, sed est *sermo vivus*, et ideo illud argumentum non videtur favere intentioni tuae. Harduin col. 978.

11) Die betreffende Urkunde findet sich bei Mansi l. c. col. 1045—1047 und Mabillon Mus. Ital. tom. 1, pars 2, pag. 243.

12) Der Tractat führt die Aufschrift: *Ὅτι οὐ μόνον ἀπὸ τῆς φωνῆς τῶν δεσποτικῶν ῥημάτων ἁγιάζονται τὰ θεῖα δῶρα, ἀλλ᾽ ἐκ τῆς μετὰ ταῦτα εὐχῆς καὶ εὐλογίας τοῦ ἱερέως δυνάμει τοῦ πνεύματος ἁγίου* (in „*Λειτουργίαι τῶν ἁγίων πατέρων*“, Paris 1560. pag. 138).

13) Nikolaus Kabasila, um 1354 Metropolit von Thessalonich, ein

will er den „*λόγος δεσποτικός*“ der Einsetzung einerseits nur als ein historisches Referat angesehen wissen, das den Zweck habe, die Erinnerung an das Factum der Einsetzung wach zu rufen,[14]) andererseits demselben, nicht jedoch als einem zur gegenwärtigen Feier, vom Priester wiederholten, sondern damals von Christus gesprochenen, eine *δύναμις τελειωτική* zuerkennen, die durch die hinzutretende, den heil. Geist herabrufende priesterliche *εὐχή* zur *ἐνεργεία* gelange.[15])

Leichtlich musste bei dem wachsenden Antagonismus gegen die lateinische Kirche dieser kaum täuschende Schimmer von einer Kraft der Einsetzungsworte, die, um aus der Vergangenheit in die Gegenwart hineinzuwirken, nicht

heftiger Schismatiker, argumentirt aus einer missverstandenen Stelle des heil. Chrysostomus (de proditione Judae hom. 1, n. 6) in seiner „*ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας*“ Kap. 29 (Bibl. vet. PP. ed. Margarin de la Bigne tom. 12, pag. 479) gegen die Lateiner: *πιστεύομεν αὐτὸν εἶναι τὸν ἐνεργοῦντα τὸ μυστήριον, τὸν τοῦ κυρίου λόγον, ἀλλ᾽ οὕτω διὰ ἱερέως, δι᾽ ἐντεύξεως αὐτοῦ καὶ εὐχῆς ... Τὸν δὲ τοῦ κυρίου περὶ τῶν μυστηρίων λόγον ἐν εἴδει διηγήσεως λεγόμενον πρὸς τὸν ἁγιασμὸν τῶν δώρων ἀρκεῖν, οὐδεὶς οὔτε τῶν ἀποστόλων οὔτε τῶν διδασκάλων εἰπὼν φαίνεται· ἀλλ᾽ ὅτι μὲν ἅπαξ ὑπὸ τοῦ κυρίου λεχθεὶς αὐτῷ τῷ ὑπ᾽ ἐκείνου λέγεσθαι ὡς ὁ δημιουργικὸς λόγος ἀεὶ ἐνεργεῖ, καὶ ὁ μακάριος φησὶ Ἰωάννης.*

14) *Παρ᾽ οὐδενὶ τούτων* (nämlich der Apostel und Kirchenlehrer) *εὕρομεν ὑπ᾽ αὐτῶν τῶν δεσποτικῶν ῥημάτων καὶ μόνων ἁγιάζεσθαι καὶ τελειοῦσθαι τὸ τῆς εὐχαριστίας δῶρον καὶ πρὸς αὐτὸ τὸ δεσποτικὸν σῶμα καὶ αἷμα μεταποιεῖσθαι· ἀλλὰ προλεγόμενα μὲν διηγηματικῶς τὰ ῥήματα παρὰ πᾶσι συμφώνως ἡμᾶς τε ἀναφέρονται τὰ πρὸς τὴν μνήμην τοῦ τότε πραχθέντος καὶ δύναμιν ὥσπερ ἐνιέντα τοῖς προκειμένοις εἰς τὴν μεταβολήν· ἐπιγενομένην δὲ μετὰ ταῦτα τὴν εὐχήν τε καὶ εὐλογίαν τοῦ ἱερέως ἐνεργείᾳ μεταποιεῖν ἤδη τὰ δῶρα πρὸς αὐτὸ τὸ πρωτότυπον ἐκεῖνο σῶμα καὶ αἷμα τὸ δεσποτικόν.*

15) *Ὁ Χρυσόστομός φησι, τὸν δεσποτικὸν λόγον ἅπαξ ῥηθέντα τὴν θυσίαν ἀπηρτισμένην ἐργάζεσθαι. ἅπαξ ῥηθέντα φησίν, οὐ νῦν ὑπὸ τοῦ ἱερέως λεγόμενον, ἀλλ᾽ ἅπαξ ὑπὸ τοῦ σωτῆρος ῥηθέντα τὴν τελειωτικὴν δύναμιν ἐνιέναι τοῖς προκειμένοις, οὐκ ἤδη καὶ ἐνεργείαν τελειοῦν αὐτά· τοῦτο γὰρ ἡ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπιφοίτησις ἐργάζεται διὰ τῆς τοῦ ἱερέως εὐχῆς.*

mehr des Mediums der Repetition bedurften, in sein Nichts zerfliessen: die Epiklese musste zur ausschliesslichen Consecrationsformel heranreifen, das Wort Christi dagegen als wirkungslose mnemonische Recitation zu einer logischen Basis der Epiklese herabsinken. An diesem lange vorbereiteten Resultate langte die griechische Kirche im 17. Jahrhundert an; wenigstens sanctionirte es bereits die im Jahre 1672 unter dem Patriarchen Dositheus versammelte Synode der orientalischen Bischöfe zu Jerusalem wie zu einem förmlichen Glaubenssatze. Die daselbst allgemein angenommene „ὁμολογία ὀρθόδοξος τῆς ἀνατολικῆς ἐκκλησίας“ [16]) des Metropoliten Petrus Mogilas von Kiew fordert zur Confizirung der Eucharistie nur mehr die ἐπίκλησις. Der Priester solle, so weist sie ausdrücklich an, in dem Augenblicke der Consecration mit Intention den heil. Geist anrufen: damit werde alsogleich die Wandlung vollbracht.[17]) Diesen Glauben hält denn auch und zwar mit bewusster Gegensätzlichkeit gegen die römische Kirche die griechisch-schismatische Kirche bis in die neueste Zeit hinein fest.[18])

16) Ἐδέξατο δὲ αὐτὴν (sc. ὁμολογίαν) καὶ δέχεται ἁπαξαπλῶς πᾶσα ἡ ἀνατολικὴ ἐκκλησία. Kimmel, libri symbolici ecclesiae orientalis. Jen. 1843, pag. 337. Vgl. Harduin XI, col. 187.

17) Die Quaestio CVII (Kimmel l. c. pag. 180) zählt unter den Erfordernissen zum giltigen Vollzuge des Sacraments der Eucharistie an vierter Stelle auf: Τέταρτον πρέπει, νὰ ἔχῃ ὁ ἱερεὺς τοιαύτην γνώμην εἰς τὸν καιρὸν, ὅπου ἁγιάζει τὰ δῶρα, πῶς αὐτὴ ἡ οὐσία τοῦ ἄρτου καὶ ἡ οὐσία τοῦ οἴνου μεταβάλλεται εἰς τὴν οὐσίαν τοῦ ἀληθινοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ διὰ τῆς ἐνεργείας τοῦ ἁγίου πνεύματος, οὗ τὴν ἐπίκλησιν κάμει τὴν ὥραν ἐκείνην διανατελῶν τὸ μυστήριον τοῦτο, ἐπευχόμενος καὶ λέγων· Κατάπεμψον τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα· καὶ ποίησον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου, τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τούτῳ τίμιον αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου, μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ. Μετὰ γὰρ τὰ ῥήματα ταῦτα ἡ μετουσίωσις παρευθὺς γίνεται, καὶ ἀλλήσει ὁ ἄρτος εἰς τὸ ἀληθινὸν σῶμα τοῦ Χριστοῦ, καὶ ὁ οἶνος εἰς τὸ ἀληθινὸν αἷμα.

18) Das Glaubensbekenntniss, welches bei der Bischofsweihe der

2. Die Epiklesenfrage in der katholischen Wissenschaft des Abendlandes.

Auf die abendländische Kirche hatte die auf dem Florentiner Concil erhobene Epiklesenfrage keinerlei Rückwirkung: ihre Auffassung der forma consecrationis blieb von der dissentirenden der Griechen gänzlich unberührt. Nachdem der treue Bessarion bald nach dem genannten Concil die Sache der Lateiner in einer besondern Schrift nochmals verfochten,[19]) ruhte auch der Streit mit den hartnäckig beharrenden Griechen.

Unabhängig davon tauchte die Consecrationsfrage im 16. Jahrhundert auf,[20]) sollte aber erst im 18. Jahrhundert in

neu Erwählte ablegen muss, lautet in der russischen Kirche: Auch glaube ich und halte dafür, dass die Verwandlung des Leibes und des Blutes Christi in der göttlichen Liturgie so, wie dies die morgenländischen und unsere russischen alten Lehrer lehren, vor sich gehe durch das Ueberkommen und die Wirksamkeit des heiligen Geistes, mittelst der bischöflichen oder priesterlichen Anrufung in den Gebetsworten zu Gott dem Vater: Mache daher dieses Brod zum theuerwerthen Leib deines Christi u. s. w. (Euchologion der orthodox-katholischen Kirche, aus dem griechischen Original-Text ins Deutsche übertragen von Mich. Rajewsky, Wien 1861. II, S. 93). — Auch das im Jahre 1832 zu Athen von dem dasigen Bischofe herausgegebene „ἐγχειρίδιον περιέχον τὰ ἑπτὰ μυστήρια τῆς ἀνατολικῆς, καθολικῆς καὶ ἀποστολικῆς ἁγίας τοῦ Χριστοῦ ἐκκλησίας“ wirft den Lateinern unter Anderm auch vor, dass sie nicht mit der ἐπίκλησις des heil. Geistes, sondern mit den Worten des Herrn, welche vom Priester doch nur διηγηματικῶς gesprochen würden, consecrire: Ὅτι (οἱ Λατῖνοι) τὸν ἁγιασμὸν τῶν προκειμένων οὐ διὰ τῆς ἐπικλήσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑπὸ τῶν ἱερέων, ἀλλὰ διὰ τῶν κυριακῶν λογίων τοῦ λάβετε, φάγετε κτλ. γίνεσθαι δοξάζουσιν, ἃ διηγηματικῶς παρὰ τοῦ ἱερέως λέγεται. Vgl. Henke, die katholische Lehre über die Consecrationsworte der heil. Eucharistie, Trier 1850, S. 19. 20; Kössing, liturgische Vorlesungen über die heil. Messe, 2. Aufl., Regensburg 1856, S. 510.

19) De sacramento eucharistiae et quibus verbis Christi corpus conficiatur. Bibl. PP. max. tom. 26, p. 787 sq.

20) Der Dominikaner Ambrosius Catharinus, nachmals Erzbischof

Folge der neu erwachten patristischen und liturgischen Studien mit speciellster Bezugnahme auf die griechische ἐπίκλησις Gegenstand ausgebreiteter wissenschaftlicher Discussionen werden.

Gelegentlich hatte schon der gelehrte Dominikaner Le-Quien in seiner Ausgabe des heil. Johannes Damascenus

von Conza, vertheidigte die Ansicht, dass Christus beim letzten Abendmahle nicht mit den Worten: hoc est corpus meum, sondern schon vor diesen durch einen innern Segensact consecrirt, letztere aber als die von der Kirche zu gebrauchende Form angeordnet habe, jedoch so, dass zu ihnen noch das Gebet des Priesters, sei es vorher, wie die Lateiner in der Oration „Quam oblationem", sei es nachher, wie die Griechen in der Epiklese thun, hinzutreten müsste. „Fit ergo", sagt er zusammenfassend, „Christi corpus *propter orationem praemissam* et *ex vi pacti*, et sic defenditur mos Graecorum." Das „pactum" gründete er darauf, dass Christus seine Gegenwart in der Eucharistie verheissen habe, so oft der Priester seine Worte: hoc est corpus meum etc. in dem Sinne und der Ordnung und Weise ausspreche, wie er sie selber ausgesprochen. Demnach tritt nach seiner Ansicht in der kirchlichen Nachfeier des Stiftungsactes an die Stelle jenes Segensactes Christi das die Consecration erflehende Gebet des Priesters, und ist in letzterm der Consecrationsact gelegen, während die eigentlichen Consecrationsworte, dem Stiftungsacte Christi entsprechend und das äussere Mandat Christi erfüllend, nicht, wie die Kirche will, significative und effective, sondern blos declarative Bedeutung erhalten. Vgl. seine beiden Tractate: Quibus verbis Christus eucharistiae sacramentum confecerit. Rom. 1552. — Ihm folgte mit sehr unwesentlicher Modification (er nimmt nicht blos einen innern, sondern auch einen äussern Segensact bei Christus an) und Berufung auf mehrere Aussprüche des Tridentiner Concils (Sess. XIII, cap. 1. 3. 4. und sess. XXII, cap. 1.) der Minoritengeneral, nachmalige Erzbischof von Cäsarea, Cheffontaines (Christophorus a capite fontium) in seiner 1585 dem Papste Sixtus V. gewidmeten Schrift: varii tractatus de eo, quod sit utile atque necessarium, nonnullas secum pugnantes scholasticorum opiniones, licet in iis quae sunt fidei sit inter illos concordia, ad decretorum concilii Tridentini normam conciliare et corrigere, später unter dem strengeren Titel: de necessaria correctione theologiae scholasticae, wo er schon in der an den Papst gerichteten praefatio seine Ansicht ausspricht. Mehreres hierüber s. Tournely, praelectiones theologicae qu. IV, art. VIII. — Beide Schriften stehen auf dem Index (vgl. index libror. prohibitor. Mechlin. 1838, p. 55 u. 284.).

auf das hohe Alter und die Bedeutsamkeit der Epiklese bei den griechischen Vätern hingewiesen.[21] Eingehender handelte über sie der Benedictiner Touttée in den Prolegomenen zu seiner Edition des heil. Cyrill von Jerusalem. Er betont, auf die Zeugnisse der Väter, insbesondere des Ambrosius und Augustinus, sich stützend, die Wirksamkeit der Gebete der Kirche, spricht, ohne die Kraft der Consecrationsworte schädigen zu wollen, der liturgischen Invocation des heil. Geistes wirksame Beziehung zur Consecration zu und behauptet nach dieser Seite hin die wesentliche Uebereinstimmung der orientalischen mit den occidentalischen Liturgieen.[22] Kühner, wenngleich immer noch mit einigem Schwanken, welches seine Ansicht nicht klar erkennen lässt, trat der verdienstvolle Herausgeber der orientalischen Liturgieen, der gallische Presbyter Eusebius Renaudot für die Epiklese in die Schranken,[23] am entschiedensten und offensten der Oratorianer Le-Brun, indem er für den Vollzug der Consecration ausser den Einsetzungsworten Gebete fordert, welche die Consecrations-Intention der Kirche und des Priesters aussprechen, sei es nun vor jenen Worten, wie in der römischen Liturgie, oder nach denselben, wie in der ἐπίκλησις der Orientalen geschehe.[24] Die Polemik blieb nicht aus. Gegen Touttée und Renaudot stritt der Dominikaner, nachmalige Cardinal Orsi in seiner dissertatio theologica de invocatione Spiritus sancti in liturgiis Graecorum et Orientalium;[25] gegen Le-

21) Vgl. die Note zu lib. 4, cap. 13. de fide orthodox. Opp. ed. Le-Quien, Paris 1712, tom. 1, p. 168.

22) Cyrilli Hierosol. opp. ed. Touttée diss. III, cap. XII, ed. 2. Venet. 1743, col. CCXXXVI sq.

23) Liturgiar. oriental. collectio ed. 1., Paris 1716, tom. 1, pag. 196 sq., 238—252; tom. 2, p. 88 sq. u. a.

24) Explication de la messe diss. X. art. XVII, nouvelle édition Avignon und Paris 1843, tom. 3, pag. 169—235.

25) Die Dissertation erschien in Mailand 1731. Le-Brun's Werk

Brun trat der Jesuit Bougeant auf;[26]) gegen Renaudot und Le-Brun mit specieller Rücksicht auf den heil. Ephräm und die Syrer der Maronit und Jesuit Petrus Benediktus (Mobarek).[27])

3. Die Epiklesenfrage in der protestantischen Wissenschaft.

Wiewohl Luther seine liturgischen Neuerungen an den Bestand der römischen Liturgie, soweit derselbe mit seinem Begriffe von der Bedeutung der eucharistischen Stiftung consonirte, anschloss und den Kanon mit Ausscheidung aller Bitten um Consecration auf das solchergestalt völlig unvermittelte kahle Referat des Stiftungsactes reducirt hat,[28]) fanden sich unter seinen spätern Anhängern dennoch solche, welche, unbekümmert um den

war dem Verfasser, wie er in der Vorrede pag. III bemerkt, noch nicht zu Gesicht gekommen und darum unberücksichtigt geblieben.

26) Traité theologique sur la forme de la consécration de l'Eucharistie, divisée en deux parties, où l'on demontre par l'unanimité des écoles, par la tradition de l'église latine et grecque, par la definition de plusieurs conciles, et par la pratique de l'église universelle, la nouveauté du sentiment des Grecs modernes, et du R. P. le Brun, prêtre de l'oratoire, et où l'on éclaircit par de nouvelles recherches la décision du concile de Florence, et le vrai sens des liturgies orientales. Paris 1729. — Daneben erschien noch eine andere Gegenschrift von dem Jesuiten Hongnant: Apologie des anciens docteurs de la faculté de théologie de Paris, Claude de Sainctes et Nicolas Isambert, contre une lettre du R. P. Le Brun, prêtre de la congregation de l'oratoire, inseré dans les memoires de Trevoux de juillet 1728, sur la forme de la consécration de l'eucharistie. Paris 1728.

27) Antirrheticum alterum adversus Le-Brunum et Renaudotium in tom. 2. Opp. S. Ephraemi ed. Petr. Benedictus. Rom. 1740.

28) Luther's formula missae et communionis pro ecclesia Vuittembergensi vom Jahre 1623 (Daniel, codex liturgicus III, p. 85): „Octavo, sequitur tota illa abominatio, cui servire coactum est, quicquid in missa praecessit, unde et offertorium vocatur. Et ab hinc omnia fere *sonant et olent oblationem.* In quorum medio verba illa vitae et salutis sic posita sunt, ceu olim arca domini in templo idolorum juxta Dagon

Thatbestand der eigenen Liturgie und die Vernichtung der Lehre der eigenen Kirche, die (Luther gänzlich unbekannt gebliebene) ἐπίκλησις zur Anklägerin der römischen Liturgie erhoben und letztere wegen des vermeintlichen Defectes jener als im Widerspruche mit dem christlichen Alterthume aufzuzeigen sich bemühten, das keineswegs mit den Einsetzungsworten, sondern mit der ἐπίκλησις den Consecrationsact gesetzt habe. Unter ihnen nimmt, was wissenschaftliche Kraft betrifft, der Tübinger Kanzler Christo-

... Proinde omnibus illis repudiatis, quae oblationem sonant, cum universo canone, retineamus quae pura et sancta sunt ..." Wie wenig aber die Reformatoren und ihre Anhänger zu einer Reform auf dem Cultusgebiete befähigt waren, ist schon dadurch genügend documentirt, dass ihnen die alten Liturgieen eine terra incognita waren. Man denke an die Schmach, mit welcher Matthias Flacius die unter seinem Namen bekannte „Missa Illyrici" (bei Martene de antiquis ecclesiae ritibus tom. 1, p. 482; Bona rer. liturg. libb. duo p. 753) zurückziehen musste. Darum konnte Renaudot (liturg. oriental. collect. tom. 1, p. XV) mit Recht sagen: „Magna illa ecclesiarum reformatarum lumina tantum disciplinae sacramentalis sciebant, quantum missali vulgari continebatur, vix quidquam amplius," wozu Daniel (cod. lit. tom. IV, p. 1) aufrichtig bemerkt: „Haec manca veteris ecclesiae cognitio, cum dogmaticis disputationibus vitio vertenda sit, tum *in rebus liturgicis multos pullulare fecit errores eosque maxime perniciosos.*" — Sehr bemerkenswerth ist bezüglich der Abtrennung der Einsetzungsworte von den kirchlichen Gebeten der Widerspruch, welchen die Kölner Universität gegen diese reformatorische Neuerung erhob. Eine unter dem Titel „Antididagma" von den Doctoren derselben 1549 herausgegebene Schrift spricht in dem Kapitel: „An sine canonica ecclesiae prece sacramentum eucharistiae consecretur" zuerst summarisch von dem „error eorum, qui se credunt absque precibus et invocatione consecrare", und führt dann specieller aus: „Hic postulat necessitas, ut indicemus *vehementem prorsus insaniam esse*, quod nunc quidam arbitrentur, se consecrare sacramentum corporis et sanguinis Christi sine catholica prece, quam canonem appellamus et absque invocatione divini nominis super proposita dona, *sed tantum recitatione verborum Pauli* 1 Cor. 11. Cum apostolus illic solum historice narret facta quae Christus gessit, non autem ut formam aliquam consecrandi tradat, qua sacerdos ecclesiae minister cum invocatione divini nominis proposita dona benedicat et sanctificet" (s. Le-Brun, explication de la messe III, p. 217).

phorus Matthäus Pfaff die erste Stelle ein. Er erregte durch die Herausgabe der angeblich aus Katenen-Manuscripten der Turiner Bibliothek eruirten „fragmenta anecdota“ des heil. Irenäus, insbesondere durch die denselben beigegebenen Noten und Dissertationen, worin er die Behauptung aufstellte, dass die primitive Kirche nicht mit den Worten Christi, sondern mit Gebeten, in specie mit der Epiklese consecrirt habe, einen langwährenden, von zweien seiner Schüler fortgeführten Streit über die Consecrationsform der alten Kirche.[29] Gegen ihn erhoben sich der Marchese Scipio Maffei in Verona und der Franziskaner Franz Maria Leoni, Professor zu Padua, welche in einer Reihe von Briefen theils die Authentie der genannten Fragmente in Frage stellten, theils die kirchliche Consecrationsformel gegen die Pfaff'schen Argumente zu schützen und mit der Epiklese zu versöhnen strebten.[30]

In neuester Zeit weckte das Gefühl der Cultusleere die Sehnsucht nach einem „sacrificiellen Centrum“ im „tremendum mysterium“ und brachte die „alten Schätze der Kirche“ in Erinnerung.[31] Die diesfälligen wissenschaftlichen Forschungen auf dem Gebiete der Liturgie sind immerhin aller

29) S. Irenaei fragmenta anecdota ed. Pfaff. Hag. Comit. 1715. Beigegeben sind zwei Dissertationen de oblatione und de consecratione veterum eucharistica pag. 161 sq. 351 sq. — Die apologetische, gegen Scipio Maffei gerichtete Dissertation der Schüler Kaeuffelin und Laiblin unter dem Titel: Dissertatio apologetica de fragmentis Irenaei anecdotis deque oblatione et consecratione veterum eucharistica s. S. Irenaei Opp. ed. Stieren II, p. 421—465. — Uebrigens war mit ähnlichen Behauptungen ihm schon vorangegangen der Rostocker Professor Petr. Zorn in seiner dissertatio historico-theologica de ἐπικλήσει Veterum ad Spiritum sanctum in s. coena, Rostock 1705.

30) Die betreffenden Schriften bei Stieren l. c. tom. II, pag. 381—523.

31) Vgl. Jörg, Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung. Freib. 1858. B. 1, S. 514 ff. — Man lasse sich jedoch durch solche dem Katholicismus scheinbar nahe kommende Gedanken und Aeusserungen nicht täuschen. So scheint Hengstenberg der ka-

Anerkennung werth. Da aber der ererbte Hass die römische Liturgie nun einmal nicht Gnade finden lässt, hat man mit grosser Vorliebe an den orientalischen Liturgieen den ursprünglichen Geist der eucharistischen Feier aufzuzeigen versucht und aus ihnen neue Waffen zum Kampfe gegen die römische Messe hervorgeholt. Das in den griechischen Liturgieen stärker ausgeprägte Element des Preises, mit Beziehung auf Hebr. 13, 15. zur *θυσία αἰνέσεως*, zu einem Gebets-Opfer gestaltet, lieferte erwünschte Beiträge, um das „römische" sacrificium *propitiatorium* zu bekämpfen, die *ἐπίκλησις* aber, um den Einsetzungsworten die Bedeutung einer Consecrationsformel zu nehmen.[32]) Was speciell die letztere betrifft, so sahen die

tholischen Opferidee näher getreten zu sein, wenn er wünscht, dass dem Genusse des Abendmahles eine Handlung voranginge, „durch welche dasselbe der zürnenden Majestät dargeboten würde;" und doch will er damit nur, wenn man schärfer zusieht, an dem im tremendum mysterium gegenwärtig erfassten Erlöser den ächt lutherischen Rechtfertigungsact geistig durchleben. (Vgl. die Schrift: „Die Opfer der heiligen Schrift." Berlin 1859. 2. Aufl. S. 29.) Solche Auffassung des Opfercharakters der Eucharistie ist also von der katholischen Opferidee so weit entfernt, als die gegnerische Justificationstheorie von der katholischen. Mit Recht ist solchen „katholisirenden" Vermittlungsvorschlägen im eignen Lager das „sola fide" in Erinnerung gebracht worden, das „ein gar strenger und eifriger Grundsatz" sei, und unter Anderem keinen „Altar" in der Kirche dulde, sondern nur einen „Tisch des Herrn", und: „dass es nur zwei consequente liturgische Systeme gebe: das römische, wonach dor Opferdienst der Messe, und das evangelische, wonach die Heilsverkündigung der Predigt im Gottesdienste die Hauptsache sei; was zwischen beiden in der Mitte liege, sei ein aus der theologischen Halbheit und kirchenregimentlichen Rathlosigkeit unserer Zeit hervorgegangenes Flickwerk." (Aktenstücke aus der Verwaltung des evangelischen Oberkirchenrathes, Berlin 1856. B. 3, S. 356 und 379; Jörg, a. a. O. S. 523.)

32) Bunsen, Hippolytus und seine Zeit. Leipzig 1852. B. 2, S. 189: Wir finden (in der römischen Liturgie) den Charakter der Feier aus einer vorherrschenden Dankfeier in eine Feier der Bittgebete umgewandelt; der Gedanke der Versöhnung tritt mehr und mehr in den Vordergrund ... Die ursprünglichen National-Liturgieen in Gallien, Spanien und Mailand standen dem griechischen Vorbilde viel

Berliner November-Conferenzen des Jahres 1856 unter den verschiedensten Gutachten, die den liturgischen Bedürfnissen der evangelischen Landeskirche Abhilfe bringen sollten, sogar einen Entwurf einer Gottesdienstordnung, welcher eine nach eigener Theorie zugestutzte ἐπίκλησις enthielt;[33]) und Bunsen, der das objective Opfer der Kirche

näher. S. 191: Ihr (der griechischen Kirche) Abendmahlskanon steht der alten Kirche viel näher, als der römische, namentlich dadurch, dass sie das Gebet der Herabrufung des Geistes nach den Einsetzungsworten festhält, und jeden Missverstand unmöglich macht, als ob die Weihung nicht im Gebete, sondern in der geschichtlichen Wiederholung bestehe. — Ebrard, Vorlesungen über praktische Theologie, Königsberg 1854, S. 244: Der gesammte Orient kennt keine Consecration, darum auch keine Elevation. An der Stelle der Consecration steht die Invocation. Nicht der Priester ist es, welcher durch einen magischen (?) Act seiner plenitudo sacerdotalis die Umwandlung der Elemente hervorruft, sondern die Gemeinde heiligt (consecrirt) die Elemente dadurch, dass sie den Geist herabruft, und dieser ist der wahre consecrator. Vgl. noch Abeken, der Gottesdienst der alten Kirche. Berlin 1853, S. 11.

33) Abeken, Gutachten (Aktenstücke a. a. O. S. 339). Wir setzen die proponirte Epiklese hieher, um an ihr zugleich die von Abeken recipirte Bunsen'sche Selbstopfertheorie zu veranschaulichen. Sie lautet: „Sende herab deinen heiligen Geist auf uns und segne uns, die wir jetzt in Christo, unserm ewigen Hohenpriester, und an seinem Gnadentische dir uns selbst darstellen zum lebendigen, heiligen und dir wohlgefälligen Opfer: dieser Leib der Sünde, dass er durch deine Kraft geheiligt werde zu einer Waffe der Gerechtigkeit und zum Tempel des heil. Geistes: diese Seele und dieser Geist, dass du selbst mit deinem Sohne darin Wohnung machest: dieses Herz, dass dein Friede darin regiere und das Feuer der göttlichen Liebe es erfülle, zur Verzehrung und Vertilgung alles eignen Willens, alles Zornes und Hasses und alles ungöttlichen Wesens in uns: endlich dieses sterbliche Leben mit allen Gaben und Kräften, die wir von deiner göttlichen Güte empfangen haben, dass sie durch heine Gnade geheiliget, deinem Willen und deiner Ehre allein dienen mögen: auf dass wir also durch deine göttliche Wirkung in uns wahrhaftig zugerichtet werden zum Leibe deines lieben Sohnes;“ worauf die Gemeinde antwortet: „Herr, nimm unser Opfer an.“ — Man vergleiche hiermit das anglikanische Vorbild aus der Liturgie der bischöflichen Kirche der Vereinigten Staaten vom Jahre 1789, der einzigen protestantischen, welche an dieser Stelle eine verstümmelte Epiklese auf-

subjectiv zu einem „dankbaren Selbstopfer der Gläubigen" verflüchtigt, hat, von dem Gebete des Herrn als dem apostolischen Consecrationsgebete ausgehend,[34]) aus

führt (nach der Uebersetzung Bunsen's, Hippolytus 2, S. 220): Darum, o Herr, unser himmlischer Vater, feiern wir, deine geringen Knechte, und begehen hier vor deiner göttlichen Majestät gemäss der Einsetzung deines lieben Sohnes, unseres Heilandes Jesu Christi, mit diesen deinen heiligen Gaben, welche wir jetzt dir opfern, das Gedächtniss, das dein Sohn uns zu begehen geboten hat: indem wir gedenken seines heiligen Leidens und kostbaren Todes, seiner mächtigen Auferstehung und glorreichen Himmelfahrt; indem wir erstatten herzlichen Dank für die unzähligen Segnungen, die uns durch denselben zu Theil geworden. Und wir flehen dich in aller Demuth an, o barmherziger Vater, uns zu hören, und lass dir gefallen nach deiner allmächtigen Güte, zu segnen und zu heiligen mit deinem Wort und heiligem Geist diese deine Gaben, die du geschaffen, Brod und Wein, dass wir sie empfangend nach deines Sohnes, unseres Heilandes Jesu Christi heiliger Einsetzung, gedenkend deines Todes und Leidens, Theil haben mögen an seinem gebenedeiten Leib und Blut. Und wir flehen inbrünstig, deine väterliche Güte möge barmherzig annehmen dieses unser Lob- und Dankopfer, indem wir in aller Demuth dich anflehen, zu verleihen, dass um des Verdienstes und des Todes deines Sohnes Jesu Christi willen und durch den Glauben an sein Blut wir und deine gesammte Kirche erlangen mögen Vergebung unserer Sünden und alle andern Segnungen seines Leidens. Und hier opfern wir und bringen dir dar, o Herr, uns selbst, unsere Seelen und Leiber, dir zu sein ein vernünftiges, heiliges und lebendiges Opfer, indem wir dich demüthig anflehen, dass wir und alle Andern, die da Theil haben an diesem heiligen Mahle, würdig empfangen mögen den kostbaren Leib und Blut deines Sohnes Jesu Christi, erfüllet werden mit deiner Gnade und deinem himmlischen Segen und werden zu Einem Leibe mit ihm, dass er bleiben möge in ihnen (uns) und sie (wir) in ihm. Und wiewohl wir unwürdig sind, ob unserer mannigfaltigen Sünden, dir darzubringen ein Opfer, so flehen wir dich doch an, anzunehmen diese unsere schuldige Pflicht und Dienst, nicht erwägend unser Verdienst, sondern verzeihend unsere Vergehungen um Jesu Christi willen, unseres Herrn, durch den und in dem, in der Einheit des heiligen Geistes, dir sei alle Ehre und Herrlichkeit, o allmächtiger Vater, von nun an bis in Ewigkeit. Amen.

34) Bunsen gründet seine diesfällige Behauptung auf den λόγος εὐχῆς Justin's (Apol. 1, c. 66) und Gregor's des Gr. Aeusserung (Epist. lib. IX, ep. 12): Quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem (dominicam) oblationis hostiam consecrarent (a. a. O. S. 374 u. 423).

dessen zweiter Bitte allen Ernstes die ἐπίκλησις eruirt und erbaut darauf seine wunderliche Theorie des Selbstopfers der Gemeinde.[35])

Der gegebene geschichtliche Umriss der Epiklesenfrage ergibt als Resultat einerseits die eminente Wichtigkeit, andererseits die Divergenz der Auffassungen derselben. Sie greift jedoch so tief in das innerste Heiligthum des kirchlichen Lebens, in das Herz des Cultus ein, dass sie unausgesetzt die Kraft der kirchlichen Wissenschaft herausfordert. Sind nun gar die Lösungsversuche, auch der neuern Wissenschaft, allgemein als unbefriedigend bezeichnet worden,[36]) dergestalt, dass man theilweise fast die

35) Für die Entwicklung der Epiklese aus der zweiten Bitte des Vaterunsers beruft sich Bunsen auf eine Variante des Lukasevangeliums, auf welche Tertullian als eine marcionitische anspiele, Gregor von Nyssa aber und Maximus als eine alte urkundliche hinweisen, wonach die Bitte „ἐλθέτω ἡ βασιλεία σου" gelautet habe: „ἐλθέτω τὸ ἅγιον πνεῦμά σου ἐφ' ἡμᾶς καὶ καθαρισάτω ἡμᾶς" (vgl. Gregor. Nyssen. de oratione dominica. Opp. ed. Paris 1615, tom. 1, pag. 738), und fügt dann bei: Als Worte des von Christus den Jüngern überlieferten Mustergebetes ist diese Lesart geradezu unsinnig: als Keim der Entwicklung des Weihegebetes aus dem Vaterunser ist sie köstlich, denn was sie sagt, ist auch der Grundgedanke des weiter ausgebildeten kirchlichen Weihegebetes, wie es schon Irenäus darstellt: die Bitte, dass der heilige Geist herabkomme auf uns, welches die älteste Form ist, oder auf uns und Brod und Wein, welches später gebräuchlich wird (a. a. O. S. 181). Vgl. auch S. 373: Jene eigenthümliche Consecrations- oder Sanctificationsformel, wie sie sich aus der zweiten Bitte des Herrn bildete: „dein Geist komme auf uns nieder und reinige unsere Herzen", mag bereits dem ersten Zeitalter angehören, kann aber nicht später sein als das zweite. — C. J. Nitzsch zählt diese Bunsen'sche Opfertheorie unter die „todtgeborenen Entwürfe" und befürchtet von ihr Schaden für das „Sacrament" und „pelagianische Verunreinigung des evangelischen Cultus." (Praktische Theologie, Bonn 1851. B. 2, S. 294.)

36) Wir werden später die verschiedenen Lösungsversuche ausführlich vorlegen.

Möglichkeit einer Vereinigung mit der kirchlich recipirten Praxis, wie sie die römische Liturgie repräsentirt, aufgegeben,[37]) so wird dadurch das Bedürfniss einer weitern Forschung nur gesteigert, insbesondere im Angesichte der Thatsache, dass dieselbe Kirche, welche anscheinend einer entgegengesetzten Auffassung huldigt, durchaus sich bis zur Stunde nicht blos nicht absprechend gegenüber der Praxis der morgenländischen Kirche verhält, sondern solche sogar, selbst dort, wohin sie ihre Einheit erstreckt, ohne darin ein Hinderniss der Einheit zu erblicken, unangetastet lässt. Es sind sonach Gründe genug vorhanden, um einen neuen Anlauf zu rechtfertigen.

Sind wir aber entschlossen, die Epiklesenfrage einer erneuten Prüfung zu unterziehen, so ist vor Allem geboten, dass wir uns des Gegenstandes in aller Vollständigkeit bemächtigen, d. i. über den Umfang des historischen Thatbestandes der Epiklese in den Liturgieen die eingehendste Kenntniss verschaffen. Steht die Thatsache sodann unverrückbar fest, dann gilt es, mit dem Massstabe des kirchlichen Bewusstseins beurtheilend näher zu treten und zu untersuchen, wie jene zu letzterem sich verhalte. Demgemäss wird sich schliesslich die Frage lösen, ob und wie sie entsprossen sei aus dem gesunden Glauben und Leben der Kirche. Zuerst also mögen die Väter und die Liturgieen über die Epiklese Zeugniss geben.

37) Kössing, lit. Vorles. S. 514: „Wir sind nicht in der Lage, diesen Deutungen eine bessere entgegenstellen zu können, vielmehr halten wir dafür, die ἐπίκλησις der Liturgieen des Orients sei und bleibe eine sehr verfängliche Partie, so lange sie nicht entweder vor die Consecrationsworte gesetzt, oder in eine andere Form gebracht wird.“

Erster Theil.

Die ἐπίκλησις als historische Thatsache.

I. Zeugnisse der Väter.

1. Irenäus.

Der erste unter den Vätern, welcher die Feier der christlichen προςφορά nach ihrer apostolischen Ursprünglichkeit in allgemeinen Umrissen skizzirt, ist Justin der Martyr. Nach seinem Berichte vollzieht sich der heilige Act in Gebeten und Danksagungen (εὐχαὶ καὶ εὐχαριστίαι), deren centrale Mitte der von Christus selber stammende und, gleich dem bei der Incarnation thätigen λόγος ϑεοῦ, mit schöpferischer Kraft die Präsenz des Leibes und Blutes Christi wirkende λόγος εὐχῆς bildet. Der ganze Act ist ihm Ein Gebetsact, welchen das gesammte anwesende Volk mit einem zustimmenden Ἀμήν besiegelt. Ob aber dieser Gebetsact eine specielle Bitte um Consecration, insbesondere das nachmals unter dem Namen der ἐπίκλησις bekannte Gebet enthalten habe, lässt sich aus dem mehr übersichtlich summarischen, als in die Einzelheiten eingehenden Berichte Justin's mit Sicherheit nicht entnehmen.[38])

38) Apol. I, c. 65 und 66. Dialog. c. Tryph. c. 117. Der specielle Inhalt dieser Gebete und Danksagungen lässt sich aus Justin annähernd bestimmen als Lob und Preis für die Wohlthaten der Schöpfung

Diese Lücke füllt der fast coätane Irenäus aus. Er weiss einerseits um einen λόγος θεοῦ, durch welchen „der gemischte Kelch und das irdische Brod die Eucharistie des Leibes und Blutes Christi werden“,[39]) schreibt aber ande-

und Erlösung: *αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων . . . ἀναπέμπει καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιῶσθαι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται* (Apol. I, c. 65; vgl. auch c. 13). Dieses Lob- und Dankgebet bildete den Eingang des eucharistischen Actes (*προςφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος, καὶ οὗτος λαβὼν αἶνον καὶ δόξαν . . . ἀναπέμπει κτλ.*), darf also als die Präfation angesehen werden, welche denn auch in sämmtlichen Liturgieen einen derartigen, mehr oder minder ausgeführten Lobpreis enthält. Vgl. insbesondere die Präfation der apostol. Constitutionen (Daniel, Cod. lit. IV, p. 62—68). Daran muss sich der eigentlich consecrirende *λόγος εὐχῆς ὁ παρ' αὐτοῦ (Χριστοῦ)* angeschlossen haben. (Apol. I, c. 66.) Das in der Bedeutung von „*γένοιτο*“ (*τὸ δὲ ἀμὴν τῇ ἑβραΐδι φωνῇ τὸ γένοιτο σημαίνει*) zum consecratorischen Acte vom gesammten anwesenden Volke gesprochene Amen aber erinnert so lebhaft an das Amen, wie es uns am Schlusse des Consecrationskanons resp. der Epiklese überall, selbst in den occidentalischen Liturgieen, der Mozarabischen und Römischen, und zwar gleichfalls auf Seiten des Volkes begegnet, dass man sich kaum der Voraussetzung eines vorausgegangenen, auf die Consecration bezüglichen Gebetes entziehen kann. Dazu kommt, dass Justin die allen Liturgieen geläufige Anamnese des Leidens Christi, womit durchweg das Consecrationsgebet der Epiklese anhebt, sehr wohl kennt. Er kehrt sie sogar mit besonderer Betonung hervor; so dial. c. Tryph. c. 117: *Ταῦτα γὰρ* (sc. *εὐχὰς καὶ εὐχαριστίας*) *μόνα καὶ Χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν, καὶ ἐπ' ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, ἐν ᾗ καὶ τοῦ πάθους, ὃ πέπονθε δι' αὐτοὺς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ μέμνηται* und ebendas. c. 41: *ἡ τῆς σεμιδάλεως δὲ προςφορὰ . . . τύπος ἦν τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας, ὃς εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους, οὗ ἔπαθεν . . ., Ἰησοῦς Χριστὸς . . . παρέδωκε ποιεῖν.* Wem drängt sich hier nicht das keiner Liturgie fehlende „*μεμνημένοι τοίνυν τοῦ πάθους καὶ τοῦ θανάτου κτλ.*“ auf? Leider erlaubt die skizzenhafte Dürftigkeit der Justin'schen Berichte keinen sichern Schluss auf die liturgische Stellung dieser *ἀνάμνησις*. — Ueber den *λόγος εὐχῆς* wird weiter unten die Rede sein.

39) Advers. haeres. V, 2. §. 3 (ed. Stieren 1, pag. 719): *Ὁπότε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ . . .* und: *καὶ προςλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ.*

rerseits genau denselben Erfolg einer „ἔκκλησις τοῦ θεοῦ“ zu.[40])

Was er jedoch unter letzterer verstanden, lässt sich unschwer aus seinem Berichte über den Betrug des Valentinianers Markus erschliessen. Von diesem Gnostiker erzählt er nämlich, dass derselbe bei der angemassten eucharistischen Feier den „λόγος τῆς ἐπικλήσεως“ zur Consecration des Kelches erweiternd hingezogen habe, um inzwischen den Wein roth zu färben und ihn dann für das durch seine ἐπίκλησις in den Kelch geträufelte Blut der himmlischen Χάρις auszugeben. „Ποτήρια“, so schreibt er, „οἴνῳ κεκραμένα προςποιούμενος εὐχαριστεῖν καὶ ἐπὶ πλέον ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως, πορφύρεα καὶ ἐρυθρὰ ἀναφαίνεσθαι ποιεῖ. Ὡς δοκεῖν τὴν ἀπὸ τῶν ὑπὲρ τὰ ὅλα Χάριν τὸ αἷμα τὸ ἑαυτῆς στάζειν ἐν ἐκείνῳ τῷ ποτηρίῳ διὰ τῆς ἐπικλήσεως αὐτοῦ, καὶ ὑπεριμείρεσθαι τοὺς παρόντας ἐξ ἐκείνου γεύσασθαι τοῦ πόματος, ἵνα καὶ εἰς αὐτοὺς ἐπομβρήσῃ ἡ διὰ μάγου τούτου κληΐζομένη χάρις.“[41]) Offenbar redet hier Irenäus von einer bekannten, d. i. bei der katholischen Opferfeier üblichen, von dem genannten Gnostiker aber häretisch missbrauchten und entstellten ἐπίκλησις.[42]) Dieselbe wird ferner als ein dehnbarer λόγος dargestellt, kann also in den Einsetzungsworten nicht bestanden haben.[43]) Die Wirkungen

40) Adv. haeres. IV, 18. §. 5 (ed. Stieren p. 618). Ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προςλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ, οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ' εὐχαριστία . . .

41) Adv. haer. I, 13. §. 2 (Stieren p. 147).

42) τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως.

43) Maffei gibt sich viele Mühe, die ἔκκλησις des Irenäus mit Bezugnahme auf den λόγος εὐχῆς Justin's mit den Einsetzungsworten zu identificiren (quid mirum, si quod vocavit orationem S. Justinus, invocationem Dei appellaret S. Irenaeus), sieht sich schliesslich aber genöthigt, darunter wenn auch nicht Ein bestimmtes formelles Gebet, so doch die congeries orationum des Kanon zu verstehen: Sed videtur re vera Irenaeus intellexisse eo loci nomine invocationis con-

aber, welche von dem Häretiker sowohl bezüglich der Opfermaterie, als der Communicanten für seine ἐπίκλησις in Anspruch genommen werden, kennzeichnen unverkennbar den speciellen Inhalt der katholischen Epiklese. Während nämlich die gnostische ἐπίκλησις durch angebliche Wirkung eines göttlichen Aeon, Χάρις genannt, eine (sogar augenfällige) Verwandlung in dessen Blut intendirt (πορφύρεα καὶ ἐρυθρὰ ἀναφαίνεσθαι ποιεῖ), damit die Empfangenden voll der χάρις werden (ἵνα εἰς αὐτοὺς ἐπομβρήσῃ ἡ διὰ μάγου τούτου κληϊζομένη χάρις),[44] bittet die katholische, dass der heilige Geist das Brod und den Wein zum Leibe und Blute Christi mache (ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα . . . καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ), damit die Geniessenden voll des heiligen Geistes werden (ἵνα οἱ μεταλαβόντες . . . πνεύματος ἁγίου πληρωθῶσιν).[45]

Man wird nach dem Angeführten[46] anerkennen müssen, dass zur Zeit des Irenäus in der kirchlichen Liturgie Gal-

geriem orationum invectam in liturgiam, non jam quia omnes ad essentiam consecrationis pertinerent, sed quia quum inter ipsas essent quoque verba consecrationis, quum omnia diceret, partem quoque complectebatur. Certe *clarum argumentum* suppeditat nobis, intellexisse eum nomine ἐπικλήσεως, quicquid nomine canonis nunc intelligimus, *quod habet haereticum quendam, ut melius falleret, eam produxisse:* quod certe (?) intelligendum non est de una tantum orationum adjacentium ad consecrationem, sed de universa parte illa missae (epist. 2. ad abbat. Bacchini bei Stieren opp. S. Irenaei t. II, p. 409),

44) Vgl. noch das einer Distributionsformel ähnliche Gebet, dessen sich Markus bediente: Ἡ πρὸ τῶν ὅλων, ἡ ἀνεννόητος καὶ ἄῤῥητος χάρις πληρώσαι σου τὸν ἔσω ἄνθρωπον, καὶ πληθύναι ἐν σοὶ τὴν γνῶσιν αὐτῆς ἐγκατασπείρουσα τὸν κόκκον τοῦ σινάπεως εἰς τὴν ἀγαθὴν γῆν. (Adv. haer. l. c.)

45) Nach der Lit. der apost. Constitutionen. (Daniel, Cod. lit. IV, p. 69.)

46) Das Pfaff'sche Fragment, welches den Beweis für die Existenz der Epiklese bei Irenäus bis zu vollster Evidenz steigern würde, durften wir zum Beweise nicht zuziehen, da dessen Echtheit nicht erwiesen ist. Doch mag es hier eine Stelle finden: προςφέρομεν γὰρ τῷ

liens ein zur Consecration gehöriger und von dem λόγος ϑεοῦ *verschiedener* λόγος ἐπικλήσεως existirte. Ohne diese Voraussetzung ist die trügerische That des Gnostikers Markus völlig undenkbar.

Ist nun ferner gewiss, dass die altgallikanische Liturgie, soweit sie noch zugänglich ist, entschieden den griechischen Typus an sich trägt,[47]) das Christenthum zudem aus Kleinasien nach Gallien übertragen wurde, dort aber, wie bald nachgewiesen werden wird, schon in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts, also in der *unmittelbar folgenden* Zeit, die ἐπίκλησις gleichfalls sich vorfindet, so wird auch der *orientalische Ursprung* dieser gallischen ἐπίκλησις zugegeben werden müssen, und es kann kaum einem Zweifel unterliegen, dass die Kleinasiaten Pothinus und Irenäus mit dem griechischen Ritus der Opferfeier auch den λόγος τῆς ἐπικλήσεως nach Gallien überbracht haben.

Muss endlich bezüglich des Centrums der höchsten Stiftung des Herrn seitens der Träger der kirchlichen Tradition nicht nur jede subjective Willkühr ausgeschlossen, sondern das treueste Festhalten an dem apostolisch Ueberlieferten angesprochen werden, und haben wir *dafür* an *Irenäus*, an seinem ausdrücklichen Bekenntnisse, wie er die durch Polycarp empfangene Johanneische Lehre in le-

ϑεῷ τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας εὐχαριστοῦντες αὐτῷ, ὅτι τῇ γῇ ἐκέλευσε ἐκφῦσαι τοὺς καρποὺς τούτους εἰς τροφὴν ἡμετέραν, καὶ ἐνταῦϑα τὴν προςφορὰν τελέσαντες *ἐκκαλοῦμεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον*, ὅπως *ἀποφήνῃ* τὴν *ϑυσίαν* ταύτην καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ἵνα οἱ μεταλαβόντες τούτων τῶν ἀντιτύπων τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν. S. Irenaei fragmenta anecdota ed. Pfaff. p. 26. Es stimmt fast wörtlich mit Constit. App. lib. VIII, cap. 40 und cap. 12.

47) *Mone*, lateinische und griechische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1850, Kap. 5, S. 67: „die gallicanischen Messen stimmen mit der griechischen *vor* Basilius sowohl im Inhalt, als auch oft in der Fassung überein."

bendiger Gegenwärtigkeit in seinem Herzen getragen,[48]) die zuverlässigste Bürgschaft: so wird letztlich selbst der apostolische Ursprung der ἐπίκλησις nicht beanstandet werden dürfen.

So verbindet denn Irenäus mit seinem Zeugnisse für das Dasein der liturgischen ἐπίκλησις in Gallien zugleich das älteste für Kleinasien, und sind wir an seiner Hand bis zur Quelle selbst hinaufgestiegen jenes Apostels, der bei der ersten Opferfeier dem Urquell zu allernächst, an der Brust des Herrn lag und der beredteste Herold des mystischen Mahles ist. Und als ob deshalb hier der Quell frischer und reichlicher fliesst, lässt sich der Strom der Ueberlieferung ohne Schwierigkeit weiter verfolgen.

2. Firmilian und Basilius.

Firmilian und Basilius bezeugen den liturgischen Gebrauch der ἐπίκλησις in der Kappadocischen Kirche. Ersterer, der um 233 die bischöfliche Kathedra Cäsarea's zierte, berichtet Aehnliches, wie Irenäus von dem Gnostiker Markus, von einem Weibe, welches für eine vom heil. Geiste erleuchtete Prophetin sich ausgegeben und unter andern dämonischem Truge, womit sie viele Gläubigen getäuscht, sich auch erfrecht habe, „mit einer eben nicht verwerflichen Anrufung (invocatione non contemptibili) die Eucharistie zu consecriren“ und „nicht ohne das Geheimniss der üblichen Verkündigung das Opfer darzubringen.“ Dass diese angemasste Anrufung (ἐπίκλησις) auf den kirchlichen Ritus zurückweise, wird unzweifelhaft aus dem gleichzeitigen Berichte: dass dieses Weib auch getauft habe, und zwar unter treuer

48) *Μᾶλλον γὰρ τὰ τότε διαμνημονεύω τῶν ἔναγχος γινομένων ... Ταῦτα καὶ τότε ἤκουον, ὑπομνηματιζόμενος αὐτὰ, οὐκ ἐν χάρτῃ, ἀλλ' ἐν τῇ ἐμῇ καρδίᾳ, καὶ ἀεὶ διὰ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ γνησίως αὐτὰ ἀναμαρυκῶμαι.* Int. fragmenta S. Irenaei ed. Stieren t. 1, p. 822.

Beobachtung der kirchlichen Gewohnheiten, — dergestalt, dass keinerlei Abweichung „von der kirchlichen Regel“ stattgehabt habe.[49]) Dies wird um so wahrscheinlicher, als unter den Verführten auch ein Priester und ein Diakon sich befanden, also solche, die mit den kirchlichen Formen, insbesondere mit der kirchlichen Feier des Opfers vertraut waren.[50])

Basilius aber weiss den unvordenklichen Gebrauch der Epiklese nur mehr aus der Tradition abzuleiten. In seiner Schrift „de Spiritu sancto“ zählt er unter den aus der „ungeschriebenen Lehre“ (ἄγραφος διδασκαλία) empfangenen kirchlichen Gebräuchen, wie: des Kreuzzeichens, der Weihe des Taufwassers, der dreimaligen Untertauchung, Abrenuntiation u. a. auch die „ῥήματα τῆς ἐπικλήσεως“ auf, deren sich die Kirche „bei der Consecration des Brodes der Eucharistie und des Kelches der Segnung“ (ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας) ausser den Worten des Apostels (Paulus) und des Evangeliums bediene, und schreibt ihnen sogar

49) Ep. 75 int. Epp. S. Cypriani (Routh, Scriptor. ecclesiasticor. opuscula praecip. t. 1, p. 240): Atqui illa mulier, quae prius per praestigias et fallacias daemonis multa ad deceptionem fidelium moliebatur, inter cetera, quibus plurimos deceperat, etiam hoc frequenter ausa est, ut et *invocatione non contemptibili sanctificare* se panem et *eucharistiam facere* simularet, et sacrificium Domino non sine sacramento solitae praedicationis offerret; baptizaret quoque multos, *usitata et legitima* verba interrogationis usurpans, *ut nil discrepare ab ecclesiastica regula videretur.* — Für „praedicationis“ haben Rigaltius u. A. „precationis“ substituiren wollen, was Maranus mit Recht abweist, da der Brief Firmilians von Cyprian getreu aus dem Griechischen ins Lateinische übertragen sei und dort nach Basilius ep. 241 mit „ἐκκλησιαστικὰ κηρύγματα“ (praedicationes ecclesiasticae) die bei der Opferfeier gebräuchlichen Gebete (Fürbitten) bezeichnet werden. (Routh, l. c. p. 259.) Wir möchten unter diesem κήρυγμα mit Hinweis auf das καταγγέλλειν des Apostels (1 Cor. 11, 26) lieber die liturgische ἀνάμνησις mit Einschluss der Einsetzungsworte verstehen.

50) Hic (daemon) et unum de presbyteris rusticum, item et alium diaconum fefellit, ut eidem mulieri commiscerentur. ibid.

eine hohe Bedeutung (*μεγάλη ἰσχύς*) bezüglich des Mysteriums zu.[51])

3. Ephräm und Johannes Chrysostomus.

Bewegen wir uns aus Kappadocien forschend weiter, so tritt zu allererst das zweitälteste Stammland des Christenthums in unsern Gesichtskreis, das durch grosse Namen geheiligte Syrien. Wenn dort „der Mund der Kirche, die

51) *Τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας, τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφως ἡμῖν καταλέλοιπεν; οὐ γὰρ δὴ τούτοις ἀρκούμεθα, ὧν ὁ ἀπόστολος ἢ τὸ εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη, ἀλλὰ καὶ προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ἕτερα, ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχὺν, ἐκ τῆς ἀγράφου διδασκαλίας παραλαβόντες.* De Spiritu sancto cap. 27. — Man hat das „*ἐν τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας*" mit „in *ostensione* panis eucharistici" übersetzen und auf die Elevation der heiligen Gestalten beziehen wollen. Dagegen spricht schon der Umstand, dass die Worte: *τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*, mit welchen der griechische Priester die Elevation des heil. Leibes begleitet, keine *ῥήματα τῆς ἐπικλήσεως*, keine Anrufung genannt werden können. Die von Basilius nach dieser Auffassung geforderte Elevation des Kelches (*τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας*) ist zudem dem griechischen Ritus völlig unbekannt. Ausserdem verlangt der Text (*οὐ γὰρ . . . τούτοις ἀρκούμεθα, ὧν ὁ ἀπόστολος ἢ τὸ εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη*), dass sie im nächsten Umkreise der Consecrationsworte stattgefunden habe. Auch dies trifft bei der griechischen Liturgie nicht zu, da sie, wie die ältere römische, die Elevation kurz vor der Communion statuirt. Ueber die wahre Bedeutung der *ἀνάδειξις* lässt schon die Consecrationsformel der Liturgie des heil. Basilius (*λαβὼν ἄρτον . . ., ἀναδείξας σοι τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, εὐχαριστήσας κτλ.*), wo *ἀναδεικνύναι* die zur Consecration zielende Oblation bezeichnet, noch mehr die Epiklesis derselben Basilianischen Liturgie selber keinen Zweifel, wo es als Synonymum von *εὐλογεῖν* und *ἁγιάζειν*, also im Sinne von „consecriren" gebraucht ist. Vgl. die genannte Liturgie: *δεόμεθα . . . ἐλθεῖν τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον . . . καὶ εὐλογῆσαι καὶ ἁγιάσαι καὶ ἀναδεῖξαι.* Darum haben Renaudot (liturg. oriental. collect. tom. 1, p. LXXXVI) mit vollem Rechte das „*ἐν τῇ ἀναδείξει*" geradezu mit „in consecratione" und der Editor der Opp. S. Basilii (Paris 1637, t. 2, p. 351) mit: „*cum conficitur* panis eucharistiae" wiedergegeben. Vgl. noch die sehr gründliche Erörterung Renaudot's l. c. p. 241.

goldene Nachtigall der Dogmen", wie Gregor von Nyssa den heil. Basilius nennt,[52]) nicht blos auf das hohe Alterthum, sondern auch auf die *μεγάλη ἰσχύς* der liturgischen *ἐπίκλησις* hinwies, wird uns hier in derselben Zeit zu letzterer schon der beredteste Commentar aus gleich „goldenem" Munde geboten von den beiden Koryphäen dieses Landes, Ephräm und Johannes Chrysostomus.

Ephräm, im Preise der Hoheit des Priesterthums sich ergehend, schildert höchst sinnig die Zusammengehörigkeit der Rebe des Weinstocks, des Weizenkorns und des Priesterthums, und wie jedes aus ihnen die ihm eigenthümliche Frucht ihrem Könige zum Opfer darbringe. Jene, dem irdischen Gesetze der Nothwendigkeit folgend, bieten die Opferelemente des Weines und Brodes, dieses aber, das Priesterthum, erhebe mit Freimuth in kühnem Fluge sich von der Erde bis in den Himmel zum Könige selber und bringe heisses Gebet und Thränen für die Mitknechte dar, und rufe des Königs gnadenvolles Erbarmen an um das *παράκλητον πνεῦμα*: dass es herniederkomme und die auf Erden befindlichen Gaben (*δῶρα τὰ ἐν γῇ προκείμενα*) consecrire (*ἁγιάσῃ*) und mit Unsterblichkeit sie fülle zur Reinigung der Empfangenden.[53])

52) *τὸ στόμα τῆς ἐκκλησίας, ἡ τῶν δογμάτων χρυσῆ ἀηδών.* S. Gregor. Nyssen. encomium S. Ephraem. Syri (Opp. S. Ephraem. graec. lat. ed. Jos. Sim. Asseman. t. 1, pag. IX).

53) *Ἡ δὲ ἱερωσύνη εὐπαῤῥησιάστως ὑψιπετεῖ ἀπὸ γῆς εἰς οὐρανὸν . . . καὶ προσκυνήσασα εὔχεται ὑπὲρ τῶν δούλων πρὸς τὸν δεσπότην, βαστάζουσα δάκρυα καὶ στεναγμοὺς τῶν συνδούλων, καὶ προσφέρουσα θερμῶς τῷ ἰδίῳ δεσπότῃ· ὁμοίως παράκλησιν ἅμα καὶ μετάνοιαν, αἰτοῦσα συγχώρησιν καὶ ἔλεον καὶ οἶκτον τῷ εὐσπλάγχνῳ βασιλεῖ, ὅπως τὸ παράκλητον πνεῦμα συγκατέλθῃ, καὶ ἁγιάσῃ δῶρα, τὰ ἐν γῇ προκείμενα· καὶ ὅτ' ἂν προσκομισθῇ μυστήρια φοβερὰ, πλήρη ἀθανασίας, διὰ τοῦ προεστῶτος ἱερέως ποιοῦντος πρεσβείαν ὑπὲρ πάντων, τότε δὴ προσέρχονται ψυχαὶ διὰ τῶν φρικτῶν μυστηρίων καθαρμὸν λαμβάνουσαι τῶν σπίλων. ἴδετε, φιλόθεοι, πῶς οὐκ ἐνεργοῦσι τὰ δύο ἐπὶ τῆς γῆς, εἰ μὴ ἡ οὐράνια ψῆφος παραγένηται καὶ ἁγιάσει τὰ δῶρα.*

Offenbar fällt der Inhalt dieses nach Ephräm's Schilderung bei der Feier der heil. Mysterien üblichen und mit grosser Inbrunst und Ausführlichkeit zur Consecration der Brod- und Weinoblation verrichteten Bittgebetes des Priesters um den heiligen Geist vollaus mit dem Inhalte der ἐπίκλησις zusammen.[54]) Lebhaft erinnert an die letztere noch insbesondere der ihr so geläufige Ausdruck „προκείμενα δῶρα." Doch bleibt diesfalls nicht der leiseste Zweifel, wenn wir die liturgische Stellung ins Auge fassen, welche Ephräm seiner „παράκλησις" anweist. Denn nach seiner ausdrücklichen Angabe ging sie der „πρεσβεία ὑπὲρ πάντων", d. i. den allgemeinen Fürbitten und dem daran sich anschliessenden Communionacte unmittelbar voraus. Ist aber damit gerade jene Abfolge der Gebete gekennzeichnet, wie sie der Liturgie seines Landes, und zwar dem nachconsecratorischen Theile derselben, von Alters her eigenthümlich war, so erscheint das fragliche Gebet genau an jener Stelle der Liturgie, welche durchweg die ἐπίκλησις einnimmt.[55])

54) Diese Schilderung stimmt genau zu dem wiederholten inbrünstigen Flehen um Erbarmung, wie solches bereits der Epiklese der griechischen und syrischen Liturgie des heil. Jakobus eigen ist: ἐλέησον ἡμᾶς, ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ἐλέησον ἡμᾶς, ὁ θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν, ἐλέησον ἡμᾶς, ὁ θεὸς, κατὰ τὸ μέγα ἔλεός σου, καὶ ἐξαπόστειλον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα τὸ πνεῦμά σου τὸ πανάγιον κτλ. (Daniel IV, p. 113; cf. Renaudot II, p. 33.)

55) S. Note 53: καὶ ὅτ' ἂν προςκομισθῇ κ. τ. ἑξ. Ebenso Cyrill von Jerusalem catech. mystag. V, n. 8: εἶτα (nämlich nach der ἐπίκλησις) μετὰ τὸ ἀπαρτισθῆναι τὴν πνευματικὴν θυσίαν, τὴν ἀναίμακτον λατρείαν, ... παρακαλοῦμεν τὸν θεὸν ὑπὲρ κοινῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης· ὑπὲρ βασιλέων· ὑπὲρ στρατιωτῶν καὶ συμμάχων· ὑπὲρ τῶν ἐν ἀσθενείαις ... καὶ ἁπαξαπλῶς ὑπὲρ πάντων βοηθείας δεομένων δεόμεθα πάντες ἡμεῖς καὶ ταύτην προσφέρομεν τὴν θυσίαν. — Auf diese Ordnung, als eine althergebrachte, von den Vätern empfangene, macht schon Jakobus von Edessa (7. Jahrh.) in seiner nach Sim. Assemani (Bibl. oriental. I, p. 479) ihm zugehörigen epistola ad Thomam presbyterum de ritu missae Syrorum (von dem jüngeren Asse-

Eine zweite Aeusserung Ephräm's ist geeignet, die eben angeführte zu beleuchten. In seinem Commentar zur Vision Ezechiels (Ezech. 10.) sieht er in dem linnengekleideten Manne, der die glühenden Kohlen aus der Hand des Cherubs empfängt, um sie über die Stadt auszustreuen, das Vorbild des neutestamentlichen Priesters, der den lebendigen und lebengebenden Leib[56]) des Herrn aus der Hand des Cherubs empfange, um ihn den Gläubigen auszutheilen: denn nicht der Priester sei es, der „aus dem Brod diesen Leib mache", sondern der heil. Geist; jenem liege nur ob, als mittelndes Organ die Hände zu erheben und wie ein demüthiger Knecht „Bitten und Gebete" darzubringen.[57])

mani aber im Cod. lit. t. V. p. 227 dem heil. Johannes Maro zugeschrieben) aufmerksam: De oblationis sacrificii ordine ac ritu doctrinam, *quam a patribus nostris accepimus*, edisserendam aggredimur . . . Duo itaque ordines in hac oblationis liturgia occurrunt: alter ad oblationem et confectionem ipsorum sacramentorum pertinet, alter ad commemorationes. Et quidem *qui in Urbe regia aut in Graecorum provinciis commorantur,* sicut nos offerimus, sic et ipsi commemorationes peragunt: *primum scilicet offerunt, deinde commemorationes statim perficiunt,* licet hae apud nonnullos plures sint, apud alios pauciores et magis particulares. . . . Initium autem ordinis commemorationum ibi est, cum dicimus: „Item offerimus tibi hoc idem tremendum et incruentum sacrificium pro Sion matre omnium ecclesiarum etc." Patres vero *Alexandrini* aliter offerunt: nam prius ordinem commemorationum implent, deinde subjungunt ordinem sacrae oblationis. Vgl. auch das demselben Jakobus zugelegte Bruchstück in Gregor. Abulpharagii Bar-Hebraei Nomocanon eccles. Antiochen. Syror. (Angelo Mai, Script. vet. nov. collect. t. X, pars 2, p. 26): Deinde (d. i. nach dem Sanctus) dispensationem Domini commemorat et largitionem mysteriorum, et signat super oblationem tres cruces et tres super calicem, et quasi ex ore Domini dicit: Estote facientes memoriam meam, et respondent: memores sumus. Deinde orat super populum; deinde *supplex orat, ut adveniat Spiritus Sanctus et perficiat eucharistiam; deinde commemorat* illos, quos oportet.

56) Die Bezeichnung des eucharistischen Leibes Christi als glühende Kohle ist den Griechen und Syrern eine ganz geläufige. Näheres hierüber später.

57) Explanat. in Ezech. (opp. Syr. latin. S. Ephraem. ed. Petr. Benedictus tom. II, p. 175): Prunae istae lineisque amictus vir illas ex-

Dürfen wir demnach Ephräm als vollgiltigen Epiklesis-Zeugen für die berühmten syrischen Kirchen Nisibis und Edessa aufführen, so tritt für die ἐπίκλησις der Metropole Antiochia eine nicht geringere Auctorität ein: der daselbst geborene und als Diakon und Priester fungirende Johannes Chrysostomus. Wie Ephräm die Würde des Priesterthums anstaunend, die „nicht ein Mensch, nicht ein Engel, noch Erzengel, noch irgend eine andere geschaffene Kraft, sondern der Paraklet selber gegründet", zeigt er in seiner Schrift „de sacerdotio", deren Abfassung in die Zeit seines Antiochenischen Diakonats (380—386) fällt, den eminenten Vorzug vor der alttestamentlichen Ordnung im Besondern, mit Bezugnahme auf die heil. Mysterienfeier, an einer Parallelisirung des Propheten Elias und des neutestamentlichen Priesters. Wie jener vor dem auf den Steinen liegenden Opfer stand und betete, sodann plötzlich das verzehrende Feuer vom Himmel fiel, so „stehe dieser, nicht Feuer, sondern den heiligen Geist herabziehend; ein langes Gebet verrichte er, nicht etwa, dass eine Fackel vom Himmel herabgesendet werde, um die vorliegenden Gaben (τὰ προκείμενα) zu verzehren, sondern dass die Gnadengabe auf das Opfer herabfalle und durch dasselbe die See-

trahens et super populum profundens, figura fuit Dei sacerdotum, per quos prunae viventis et vivificantis corporis Domini nostri dispensantur; porro dum alter angelus manum porrigit, prunas legit et viro lineis induto mox tradit, mysterium innuit, non ab ipso sacerdote ex pane fieri posse corpus, sed ab alio; *hic autem est Spiritus sanctus;* sacerdotem itaque velut mediatorem solummodo manus attollere, labiisque *preces et orationes* quasi supplicem servum offerre. — Vgl. eine dritte Stelle aus dem von Kohl (Altona 1729) aus dem Slavischen ins Lateinische übersetzten „sermo de sanctissimis et vivificantibus christianis sacramentis" (int. Opp. S. Ephraem. graec. t. III, p. 608): Ne reputes quem hic panem quodque vinum vides, eadem haec existere: minime, frater, nolito hoc credere. *Precibus sacerdotis sanctique Spiritus adventu* panis fit corpus, vinum sanguis. Dieser sermo gibt fast wörtlich Joh. Damascen. de orthodox. fide lib. IV, c. 13. Ueber seine Aechtheit wagen wir kein Urtheil.

len Aller entzünde und sie glänzender als geläutertes Silber mache.“[58])

An einer andern Stelle derselben Schrift redet er von dem Priester, der „den heiligen Geist rufe und das schauererregende Opfer vollbringe;“ und: wie rein die Zunge sein müsse, welche jene Worte (*ἐκεῖνα τὰ ῥήματα*) ausspreche.[59])

Am unzweideutigsten aber bezeichnet er den Inhalt dieses Gebetes der Anrufung bei Gelegenheit einer Rüge, die er jenen ertheilt, welche den Schluss der heil. Handlung nicht abwarten, sondern, sobald die Zubereitung zur Communion begonnen, mit stürmischem Geräusch die Kirche verlassen. „Was thust Du, o Mensch?“ so mahnt er; „wann der Priester vor dem Altare steht, die Hände zum Himmel erhoben und den heiligen Geist rufend, dass er komme und die daliegenden Gaben berühre, dann herrscht grosse Ruhe, tiefes Schweigen; wann aber der Geist die Gnade verleiht, wann er gekommen, wann er die daliegenden Gaben berührt hat, wann du das Lamm ge-

58) *Ἕστηκε γὰρ ὁ ἱερεὺς, οὐ πῦρ καταφέρων, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· καὶ τὴν ἱκετηρίαν ἐπὶ πολὺ ποιεῖται, οὐχ ἵνα τις λαμπὰς ἄνωθεν ἀφεθεῖσα καταναλώσῃ τὰ προκείμενα, ἀλλ᾽ ἵνα ἡ χάρις ἐπιπεσοῦσα τῇ θυσίᾳ δι᾽ ἐκείνης τὰς ἁπάντων ἀνάψῃ ψυχὰς, καὶ ἀργυρίου λαμπροτέρας ἀποδείξῃ πεπυρωμένου.* De sacerdotio lib. III, c. 4.

59) *Ὅταν δὲ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καλῇ καὶ τὴν φρικωδεστάτην ἐπιτελῇ θυσίαν, καὶ τοῦ κοινοῦ πάντων συνεχῶς ἐφάπτηται δεσπότου, ποῦ τάξομεν αὐτὸν, εἰπέ μοι; . . . ἐννόησον γὰρ ὁποίας τὰς ταῦτα διακονουμένας χεῖρας εἶναι χρὴ, ὁποίαν τὴν γλῶτταν τὴν ἐκεῖνα προχέουσαν τὰ ῥήματα, τίνος δὲ οὐ καθαρωτέραν καὶ ἁγιωτέραν τὴν τοσοῦτον πνεῦμα ὑποδεξαμένην ψυχήν.* Lib. VI, c. 4. — Man beachte, dass Chrysostomus die Anrufung des heil. Geistes mit der Consecration des Opfers deutlich in Verbindung setzt: *ὅταν . . . τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καλῇ καὶ τὴν φρικωδεστάτην θυσίαν ἐπιτελῇ*, ähnlich wie oben Ephräm: *ὅτ᾽ ἂν προςκομισθῇ μυστήρια φοβερά . . .*

schlachtet und bereitet siehst, dann machst du Lärm, dann Unruhe, dann zankest, dann schmähest du?“ [60])

Es ist demnach offenbar, dass auch Chrysostomus die ἐπίκλησις nicht blos kennt, dass er ihr sogar einen ausgezeichneten Rang zulegt, indem er sie als das priesterliche Hauptgebet darstellt, als ein Gebet, an welchem die Erhabenheit der priesterlichen Würde zur Erscheinung komme. Zugleich finden wir durch ihn bestätigt, was die Schilderung Ephräm's nahe legte: dass nämlich zu seiner Zeit die Epiklese bereits ein umfangreiches Gebet war. [61])

4. Cyrill von Jerusalem.

Die erste Metropole des Christenthums befindet sich im 4. Jahrhundert gleichfalls im Besitze der ἐπίκλησις. Cyrill von Jerusalem, der älteste unter den Vätern, der ein bestimmtes liturgisches Formular commentirt, [62]) unterrichtet schon über sie die Neophyten. An den seraphischen Hymnus des ἅγιος anknüpfend [63]) lehrt er diese also: „alsdann rufen wir den gütigen Gott an, den heiligen Geist zu senden auf die vorliegenden Gaben, damit

60) Τί ποιεῖς, ἄνθρωπε; ὅταν ἑστήκῃ πρὸ τῆς τραπέζης ὁ ἱερεὺς, τὰς χεῖρας ἀνατείνων εἰς τὸν οὐρανὸν, καλῶν τὸ πνεῦμα ἅγιον τοῦ παραγενέσθαι καὶ ἅψεσθαι τῶν προκειμένων, πολλὴ ἡσυχία, πολλὴ σιγή. Ὅταν διδῷ τὴν χάριν τὸ πνεῦμα, ὅταν κατέλθῃ, ὅταν ἅψηται τῶν προκειμένων, ὅταν ἴδῃς τὸ πρόβατον ἐσφαγιασμένον καὶ ἀπηρτισμένον, τότε θόρυβον, τότε ταραχὴν, τότε φιλονεικίαν, τότε λοιδορίαν ἐπεισάγεις; De coemeterio et cruce num. 3 (Opp. S. Chrysost. ed. Montfaucon, Paris 1838, t. II, p. 474). — Ueber den Sinn des ἅπτεσθαι vgl. Cyrill catech. myst. V, n. VIII: πάντως γὰρ οὗ ἐὰν ἐφάψαιτο τὸ ἅγιον πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται.

61) Vgl. oben Not. 58: τὴν ἱκετηρίαν ἐπὶ πολὺ ποιεῖται.

62) Cyrill erklärt im Wesentlichen den Ritus der Kirche zu Jerusalem d. i. die Liturgie des heil. Jakobus. Vgl. Opp. S. Cyrilli ed. Touttée p. 323 und die bezüglichen Noten zu der fünften mystagogischen Katechese p. 325 sqq.

63) Die Worte der Einsetzung hat Cyrill übergangen.

er das Brod mache zum Leibe Christi, und den Wein zum Blute Christi; denn gänzlich ist, was der heil. Geist berührt, geheiligt (consecrirt) und verwandelt."[64]) Und damit ist ihm die „πνευματικὴ θυσία", die „ἀναίμακτος λατρεία" gesetzt, und aus ihr empfangen, als aus der „θυσία τοῦ ἱλασμοῦ", die unmittelbar folgenden Fürbitten „für den allgemeinen Frieden der Kirchen, für die Wohlfahrt der Welt, für die Könige, für ihre Kriegsheere und Verbündeten, für die Kranken, Betrübten, überhaupt für alle Hilfsbedürftigen", sowie endlich für die Verstorbenen die Kraft der Erhörung.[65]) Ja Cyrill weiss wörtlich um eine „ἐπίκλησις

64) εἶτα, ἁγιάσαντες ἑαυτοὺς διὰ τῶν πνευματικῶν τούτων ὕμνων, παρακαλοῦμεν τὸν φιλάνθρωπον θεὸν, τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐξαποστεῖλαι ἐπὶ τὰ προκείμενα· ἵνα ποιήσῃ, τὸν μὲν ἄρτον σῶμα Χριστοῦ, τὸν δὲ οἶνον αἷμα Χριστοῦ. πάντως γὰρ οὗ ἐὰν ἐφάψαιτο τὸ ἅγιον πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται. Catech. myst. V, num. VII. Vgl. die Epiklese der Liturgie des heil. Jakobus (Daniel, cod. lit. IV, p. 113): ἐξαπόστειλον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα τὸ πνεῦμά σου τὸ πανάγιον, ... ἵνα ... ἁγιάσῃ καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον, σῶμα ἅγιον τοῦ Χριστοῦ σου ... καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, αἷμα τίμιον τοῦ Χριστοῦ σου.

65) Ebendas. n. 8: εἶτα μετὰ τὸ ἀπαρτισθῆναι τὴν πνευματικὴν θυσίαν, τὴν ἀναίμακτον λατρείαν, ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ παρακαλοῦμεν τὸν θεὸν ὑπὲρ κοινῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης κτλ. — n. 9: ... μεγίστην ὄνησιν πιστεύοντες ἔσεσθαι ταῖς ψυχαῖς, ὑπὲρ ὧν ἡ δέησις ἀναφέρεται τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας. — n. 10: Χριστὸν ἐσφαγιασμένον ὑπὲρ τῶν ἡμετέρων ἁμαρτημάτων προσφέρομεν. Diese Stellen sind auch nach einer andern Seite hin von Wichtigkeit, sofern sie der in neuerer Zeit, namentlich von Höfling (die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer. Erlangen 1851) wieder sehr ernstlich aufgenommenen Behauptung der Protestanten, als habe die ältere Kirche nichts von einem Opfer des Leibes und Blutes Christi gewusst, sehr unliebsam sind. Selbst Pfaff (diss. de oblatione veterum eucharistica p. 326), der mit nicht geringem Aufwand von Scharfsinn darauf ausgeht, das altchristliche Opfer in der Brod- und Weinoblation aufgehen zu lassen, konnte nicht umhin, hier die katholische Messopfertheorie anzuerkennen: Praecipua itaque oblatio eaque quae sacrificio eucharistico essentialis est, juxta Cyrillum, consecratio dici debet, quae vocatur λατρεία ἀναίμακτος, panem vinumque in corpus et sanguinem transmutans, ita ut sacrificium hac consecra-

τοῦ ἁγίου πνεύματος"[66]) und statt des heil. Geistes die Trinität substituirend um eine „ἐπίκλησις τῆς ἁγίας καὶ προςκυνητῆς τριάδος",[67]) und dies mit bestimmtester Beziehung zur Consecration, dergestalt, dass, was vorher schlicht Brod und Wein war, nun „nach ihrem Vollzuge" Leib und Blut Christi ist.

5. Athanasius. Theophilus von Alexandria.

Ueber den eucharistischen Cult der Alexandrinischen Kirche geben die allgemein gehaltenen und dazu durch die liebgewonnenen Allegorieen verdunkelten Aeusserungen des Origenes nur kümmerlichen Aufschluss. Bald ist es die „εὐχή", bald der „λόγος τοῦ θεοῦ καὶ ἐντεύξεως", bald

tione perfectum sit θυσία τοῦ ἱλασμοῦ, sacrificium propitiatorium, post consecrationem quoque pro aliis offerendum. Nec negari omnino potest, *sententiam Cyrilli placitis ecclesiae Romanae proximam esse.* Natürlich bleibt im Angesichte solchen Beweises kein anderer Ausweg, als die bereits mit Cyprian anhebende Corruptel (?) der altchristlichen Opfertheorie schon vom 4. Jahrhundert ab entschieden in's „Römische" Geleise fahren zu lassen. Höfling a. a. O. S. V des Vorwortes; Kliefoth, die ursprüngliche Gottesdienst-Ordnung 2. Aufl. Schwerin 1858, B. 1, S. 414.

66) Catech. myst. III, n. 3: ὥσπερ γὰρ ὁ ἄρτος τῆς εὐχαριστίας μετὰ τὴν ἐπίκλησιν τοῦ ἁγίου πνεύματος οὐκ ἔτι ἄρτος λιτὸς, ἀλλὰ σῶμα Χριστοῦ, οὕτω καὶ τὸ ἅγιον τοῦτο μύρον οὐκ ἔτι ψιλὸν κτλ.

67) Catech. myst. I, n. 7: ὥσπερ γὰρ ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος τῆς εὐχαριστίας πρὸ τῆς ἐπικλήσεως τῆς ἁγίας καὶ προςκυνητῆς τριάδος ἄρτος ἦν καὶ οἶνος λιτὸς, ἐπικλήσεως δὲ γενομένης ὁ μὲν ἄρτος γίνεται σῶμα Χριστοῦ, ὁ δὲ οἶνος αἷμα Χριστοῦ κ. τ. ἑξ. — In der Epiklese der Liturgie des heil. Jakobus wird auch wirklich nicht blos der Vater, sondern auch der Sohn um Sendung des heil. Geistes angerufen: ἐλέησον ἡμᾶς, ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ, ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεὸς, ὁ σωτὴρ ἡμῶν . . . καὶ ἐξαποστεῖλον . . τὸ πνεῦμά σου τὸ πανάγιον. — Diese Uebereinstimmung des Cyrill'schen Commentars mit dem vorhandenen Epiklesentexte der Liturgie des heil. Jakobus berechtigt den Schluss einerseits auf die Aechtheit des letztern, andererseits auf die schon im 4. Jahrhunderte bestehende ausgebildetere Form der Epiklese, wie sie uns schon oben bei Ephräm und Chrysostomus begegnete.

der „*ἐπ᾽ αὐτῷ* (sc. *ἄρτῳ*) *εἰρημένος λόγος*“, durch welchen die „*ἄρτοι προςαγμένοι*“ oder das „*βρῶμα*“ geweiht (*ἁγιάζεται*) und der Leib des Herrn werden.[68]) — Nähere Auskunft erhalten wir durch den grossen Athanasius: er berichtet von „grossen und wunderbaren Gebeten (*μεγάλαι καὶ θαυμασταὶ εὐχαί*) und demuthsvollen Bitten (*ἁγίαι ἱκεσίαι*)“, wodurch die Consecration (*τελείωσις*) der Mysterien vollbracht werde.[69]) — Einer seiner Nachfolger aber auf der bischöflichen Kathedra Alexandriens, Theophilus, ruft zum Kampfe gegen Origenes' irrthümliche Aufstellung einer Wirkungslosigkeit des heil. Geistes bezüglich der vernunftlosen Kreatur die „*ἐπίκλησις*“ und „*ἐπιφοίτησις τοῦ πνεύματος ἁγίου*“ herbei, wodurch ja die leblosen Gaben des Altares consecrirt werden.[70]) Offenbar existirte also auch zu Alexandria im 4. Jahrhundert eine *ἐπίκλησις*

68) Contr. Cels. lib. VIII, c. 33 (ed. Lommatzsch tom. 20, p. 155): *ἡμεῖς δὲ τῷ τοῦ παντὸς δημιουργῷ εὐχαριστοῦντες, καὶ τοὺς μετ᾽ εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς ἐπὶ τοῖς δοθεῖσι προςαγμένους ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γενομένους ἅγιόν τε καὶ ἁγίαζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους.* — Comment. in Matth. tom. XI, 14 (Lommatzsch tom. 3, p. 106): *τὸ ἁγιαζόμενον διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, οὐ τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἁγιάζει τὸν χρώμενον . . . Τὸ ἁγιαζόμενον βρῶμα διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως . . κατὰ τὴν ἐπιγενομένην αὐτῷ εὐχὴν . . ὠφέλιμον γίνεται . . . Ὁ ἐπ᾽ αὐτῷ (ἄρτῳ) εἰρημένος λόγος ἐστὶν ὁ ὠφελῶν τὸν μὴ ἀναξίως τοῦ κυρίου ἐσθίοντα αὐτόν.*

69) *Λόγος εἰς τοὺς βαπτιζομένους* (ap. Eutychium Constantinopolit. in Evangel. Luc. fragment. in Angelo Mai, Scriptor. vet. nov. collect. tom. IX, p. 625): *ὄψει τοὺς λευίτας φέροντας ἄρτους καὶ ποτήριον οἴνου, καὶ τιθέντας δὲ τὴν τραπέζαν· καὶ ὅσον οὔπω ἱκεσίαι καὶ δεήσεις γίνονται, ψιλός ἐστιν ὁ ἄρτος καὶ τὸ ποτήριον· ἐπ᾽ ἂν δὲ ἐπιτελεσθῶσιν αἵ μεγάλαι καὶ θαυμασταὶ εὐχαὶ, τότε γίνεται ὁ ἄρτος σῶμα, καὶ τὸ ποτήριον αἷμα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, und: *ἔλθωμεν ἐπὶ τὴν τελείωσιν τῶν μυστηρίων· οὗτος ὁ ἄρτος καὶ τοῦτο τὸ ποτήριον, ὅσον οὔπω εὐχαὶ καὶ ἱκεσίαι γεγόνασι, ψιλὰ εἰσί· ἐπ᾽ ἂν δὲ αἵ μεγάλαι εὐχαὶ καὶ αἵ ἁγίαι ἱκεσίαι ἀναπεμφθῶσι, καταβαίνει ὁ λόγος εἰς τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον, καὶ γίνεται αὐτοῦ τὸ σῶμα.*

70) Epist. Theophili paschal. II vom J. 402 (nach der latein. Uebersetzung int. Epp. S. Hieronymi ep. 98, n. 13, ed. Migne tom. XXII,

des heil. Geistes, und wir dürfen, zumal dieselbe geradezu in die innigste Verbindung mit der Consecration gebracht wird, keinen Anstand nehmen, unter diesem Ausdrucke das bekannte Gebet der Liturgie zu verstehen.

6. Optatus von Mileve. Fulgentius.

In der lateinischen Kirche Afrika's finden sich für ein liturgisches Gebet der Anrufung Zeugnisse bei Optatus von Mileve und Fulgentius.

Optatus (4. Jahrh.) wirft den Donatisten das Sacrilegium der Zertrümmerung der Altäre mit den Worten vor: „Quid enim est tam sacrilegum, quam altaria Dei, in quibus et vos aliquando obtulistis, frangere . . ., quo Deus omnipotens *invocatus* sit, quo *postulatus descenderit Spiritus sanctus*, unde a multis pignus salutis aeternae et tutela fidei et spes resurrectionis accepta est?“[71])

Fulgentius, Bischof von Ruspe (508), bestimmt dieses von Optatus bezeugte Altaropfergebet der Anrufung des heiligen Geistes inhaltlich näher durch Angabe seiner Zweckbeziehnung zur Consecration der eucharistischen Oblation. Gelegentlich der Widerlegung einiger Einwürfe, welche für die Subordination des Sohnes und heil. Geistes unter den Vater von den Arianern daraus hergeholt wurden, dass ja das Opfer des Leibes und Blutes Christi dem Vater allein dargebracht werde, und dass der heil. Geist der „Gesendete“ heisse, und auch bei der Feier der

col. 801): Dicit enim, Spiritum sanctum non operari ea quae inanima sunt, nec ad irrationabilia pervenire. Quod asserens non recogitat, aquas in baptismate mysticas adventu sancti Spiritus consecrari, panemque dominicum, quo salvatoris corpus ostenditur (ἀναδείκνυται), et quem frangimus in sanctificationem nostri et sacrum calicem (quae in mensa ecclesiae collocantur et utique inanima sunt) *per invocationem et adventum sancti Spiritus* (διὰ τῆς ἐπικλήσεως καὶ ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος) sanctificari (ἁγιάζεσθαι).

71) De schismate Donatistar. lib. VI, 1.

Geheimnisse als der zu Sendende, d. i. gewissermassen als ein (abhängiger) minister erfleht werde, führt er in seiner Schrift an den ihn diesfalls anfragenden Monimus sehr eingehend aus, dass einerseits das Opfer der ganzen Trinität gelte, andererseits die zur Consecration (ad sanctificandum oblationis munus, ad consecrandum sacrificium corporis Christi) erflehte Sendung des heil. Geistes nicht als eine locale, sondern im Sinne einer vom heil. Geiste kommenden Wirksamkeit zu fassen sei. In dieser Erörterung constatirt er zu wiederholten Malen die Existenz eines in der damaligen Liturgie der afrikanischen Kirche vorhandenen stabilen Gebetes um die „missio" und den „adventus" des heil. Geistes. Dasselbe war, wie die griechische ἐπίκλησις, an den Vater gerichtet und hatte, wie sie, sum Gegenstande die Consecration der Opfergaben.[72]) Deutet nun auch Fulgentius, materiellen

72) Lib. II ad Monimum (Bibl. PP. max. tom. IX, p. 26 sqq.): Iam nunc etiam illa nobis est *de Spiritus sancti missione* quaestio revolvenda: cur scilicet, si omni Trinitati sacrificium offertur, *ad sanctificandum* oblationis nostrae munus *sancti Spiritus tantum missio postuletur*, quasi vero, ut ita dicam, ipse pater Deus, a quo Spiritus sanctus procedit, sacrificium sibi oblatum sanctificare non possit, aut ipse filius sanctificare nequeat sacrificium corporis sui, quod offerimus nos, quum corpus suum ipse sanctificaverit, quod obtulit, ut redimeret nos; aut ita Spiritus s. ad *consecrandum* ecclesiae sacrificium mittendus sit, tanquam pater aut filius sacrificantibus desit (l. c. cap. 6). — Cum ergo . . tota Trinitas unitate deitatis suae naturaliter immensa infinitate permaneat, et sic localiter nusquam sit, ut tamen nusquam desit, atque ita sit ubique tota, ut nec per partes creaturae totius particulariter dividi, nec universitate totius possit creaturae concludi, quotiens Spiritus sanctus ad *consecrandum* sacrificium *a Patre* poscitur: prima est fidei ratio primaque cunctis Christianis salubriter retentanda cautela, ut sancti Spiritus nullatenus localis cogitetur aut existimetur adventus. (cap. 7.) — Quando autem congruentius quam ad consecrandum sacrificium corporis Christi sancta ecclesia (quae est corpus Christi) *Spiritus sancti deposcat adventum, quae ipsum caput suum secundum carnem de spiritu sancto noverit natum?* Sic enim angelico Maria informatur eloquio: Spiritus sanctus superveniet in te et virtus altissimi obumbrabit tibi. (cap. 10.)

Anschauungen wehrend, als sei hier von einer lokalen Ankunft des heil. Geistes die Rede, diese nach seinen eigenen bestimmtesten Worten auf die Consecration der Opfergaben lautende Bitte nicht auf die consecratorische Thätigkeit des heil. Geistes, sondern seiner gewohnten Auffassung des Sacraments der Eucharistie convenient, speziell auf die vom heil. Geist kommende Gabe der Liebe, in welcher der mystische Leib der Kirche zu heiliger Einheit vereinigt werde,[73]) so wird selbstverständlich durch diese Interpretation, für die er übrigens selber nur subjective Bedeutung beansprucht,[74]) jener Wortlaut nicht aufgehoben. Im Gegentheil sind sogar die formellen Eigenthümlickeiten der Epiklese von ihm so genau bezeichnet, dass das griechische Vorbild wie sprechend ausgeprägt erscheint.[75])

73) Cap. 9: Cum ergo sancti Spiritus ad sanctificandum totius ecclesiae sacrificium postulatur adventus, nihil aliud postulari mihi videtur, nisi ut per gratiam spiritalem in corpore Christi, quod est ecclesia, charitas jugiter indisrupta servetur. — Cap. 10: Dum itaque ecclesia Spiritum sanctum sibi coelitus postulat mitti, donum sibi charitatis et unanimitatis. postulat a Deo conferri . . . — Cap. 11: Haec itaque spiritalis aedificatio corporis Christi, quae fit in charitate, . . . nunquam opportunius petitur, quam cum ab ipso Christi corpore, quod est ecclesia, in sacramentum panis et calicis ipsum Christi corpus et sanguis offertur Et propterea petimus, ut scilicet ea gratia, qua factum est, ut ecclesia Christi corpus fieret, eadem gratia fiat, ut omnia membra charitatis manente compage in unitate corporis perseverent. Hoc autem digne petimus illius in nobis *dono Spiritus* fieri, qui est unus Spiritus et patris et filii. Diese Erklärung ruht auf der von ihm recipirten Anschauung Augustin's, nach welcher das Sacrament der Eucharistie mit Vorliebe als Symbol des Paulinischen Gedankens (1 Cor. 12, 27; Röm. 12, 5) gefasst wird. Vgl. homil. 34 de sacramento altaris (Bibl. PP. max. t. IX, p. 133): Corpus Christi si vultis accipere, apostolum audite dicentem: vos autem estis corpus Christi et membra. Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa Domini positum est. Mysterium vestrum accipitis. Ad id *quod estis*, Amen respondetis et respondendo subscribitis (wörtlich entnommen aus Augustin. serm. 272).

74) Cap. 9: nihil aliud postulari mihi *videtur*.

75) Die Ausdrücke „missio“ und „adventus“ bringen lebhaft das

Schwieriger ist es, die Stelle der afrikanischen Liturgie zu bestimmen, wo diese Epiklesis stand: ob sie nämlich den Consecrationsworten vorausging oder nachfolgte. Bei dem nicht genug zu beklagenden Verluste der Monumente der afrikanischen Liturgie sind wir rücksichtlich der Beantwortung dieser Frage auf die dürren Andeutungen desselben Fulgentius angewiesen.

Zuvörderst ist klar, dass Fulgentius der Epiklesis eine hervorragende Bedeutung zugesteht; andern Falls wäre nicht zu begreifen, wie er an sie eine so ausgebreitete polemische Argumentation knüpfen konnte. Sodann lassen die häufig wiederkehrenden, das Ziel derselben hervorkehrenden Ausdrücke (ad sanctificandum, ad consecrandum) ihre nahe Beziehung zum Acte der Consecration vermuthen, und es scheint, dass man sie dem nächsten Umkreise der Consecration, dem Centrum der heiligen Feier, zuweisen muss. Endlich aber fehlt die volle Bestimmtheit nicht, indem er in seiner Controversschrift gegen den Arianer Fabian die obige Frage über den heil. Geist und damit zugleich über die Epiklesis von Neuem aufnehmend, letztere nach Allegation des Stiftungsactes (1 Cor. 11, 23—26) als ein Gebet bezeichnet, das sich im unmittelbaren Gefolge der Anamnese (commemoratio mortis) befand.[76]) Will man also nicht eine ganz abnorme, von

„*ἐξαποστεῖλον*“ und „*ἐπιφοιτῆσαν*“ der griechischen *ἐπίκλησις* in Erinnerung. Vgl. die Lit. S. Jacobi: *ἐξαποστεῖλον* . . . *ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα* (munus oblationis) *τὸ πνεῦμά σου* . ., *ἵνα ἐπιφοιτῆσαν τῇ ἁγίᾳ* . . *παρουσίᾳ ἁγιάσῃ* (ad *sanctificandum* oblationis nostrae munus). — Selbst die Parallelisirung der inkarnirenden Wirksamkeit des heil. Geistes bei der Menschwerdung des Logos mit der consekratorisch schaffenden Kraft des heil. Geistes, eine Analogie, der man bei den ältesten Vätern bezüglich des Geheimnisses der Eucharistie und der Epiklesis sehr häufig begegnet, wird nicht vermisst. Vgl. das Citat aus Cap. 10 (Note 72).

76) Fragment. XXVIII ex libr. VIII contra Fabianum (Bibl. PP. max. l. c. p. 292): Agnosce igitur, quid in offerendis sacrificiis agitur,

sämmtlichen Liturgieen des Morgen- und Abendlandes abweichende Construction der afrikanischen Liturgie annehmen, so wird man sich der hier gegebenen Nöthigung nicht entziehen können, ihr eben die Stelle nach den Consecrationsworten zuzusprechen, welche sie durchweg behauptet. Sie wird darum wohl der Reihe jener Gebete zugehört haben, die Augustin ausdrücklich von den vorconsecratorischén sondert: der *„orationes, cum benedicitur et sanctificatur“*, wenn sie nicht etwa geradezu mit der „prex mystica“ identisch ist, worin Augustin die weihende Kraft des heiligen Geistes wirksam weiss.[77])

ut exinde intelligas, quare ibi *adventus sancti Spiritus* postuletur. Nempe illud impletur in sacrificiis offerendis, quod ipsum salvatorem nostrum praecepisse beatus testatur Apostolus dicens: Quoniam Dominus Iesus in qua nocte tradebatur, accepit panem (hier wird die Stelle 1 Cor. 11, 23—26 vollständig angeführt). Ideo igitur sacrificium offertur, ut mors Domini annuncietur, et ejus fiat commemoratio, qui pro nobis posuit animam suam. Ipse autem ait: Majorem hac dilectionem nemo habet, quam ut animam quis ponat pro amicis suis. Quoniam ergo Christus pro nobis charitate mortuus est, *cum tempore sacrificii commemorationem mortis ejus facimus*, charitatem nobis tribui *per adventum sancti spiritus* postulamus. Vgl. ebendas. am Schlusse: *Sanctificat* itaque sacrificium ecclesiae catholicae Spiritus sanctus, et ideo in fide et charitate populus permanet christianus . . . und fragment. XXIX (l. c. p. 294): Sanctus itaque Spiritus, qui ecclesiae charitatem donat et servat, *et sacrificium* et baptisma *divinae virtutis operatione sanctificat.*

77) Ad Paulin. epist. 149. nov. ed. (3. Venet. Bassani 1802) num. 16 erklärt Augustin die Stelle 1 Tim. 2, 1 und findet in den daselbst vom Apostel befohlenen δεήσεις, προςευχαί, ἐντεύξεις und εὐχαριστίαι die Reihenfolge der Gebete der missa fidelium: Sed eligo in his verbis hoc intelligere, quod omnis vel paene omnis frequentat ecclesia, ut precationes (δεήσεις) accipiamus dictas, quas facimus in celebratione sacramentorum, *antequam illud, quod est in Domini mensa, incipiat benedici;* orationes (προςευχάς), *cvm benedicitur et sanctificatur*, et ad distribuendum comminuitur, quam totam petitionem fere omnis ecclesia dominica oratione concludit. — De Trinitate lib. 3, cap. 4, n. 10: Corpus Christi et sanguinem dicimus, sed illud tantum, quod fructibus terrae acceptum et *prece mystica* consecratum, rite sumimus ad salutem spiritalem, in memoriam pro nobis dominicae passionis, quod, cum per manus hominum ad illam visibilem speciem perducatur, non sanctificatur ut sit tam

7. Isidor von Sevilla.

Isidor, Erzbischof von Sevilla († 636), hatte an der Ordnung des spanischen Missals den wesentlichsten Antheil. An ihm besitzen wir also den competentesten Gewährsmann für die Beschaffenheit der Liturgie der spanischen Kirche im 7. Jahrhundert.

Er stellt den „ordo missae“ nach sieben „auf apostolischer Lehre basirenden Orationen“ (orationes, commendatae apostolica evangelicaque doctrina) dar. Unter ihnen zählt er als fünfte die „illatio in sanctificationem oblationis“, worunter er den Gebetstheil vor der Consecration, insbesondere auch den seraphischen Lobpreis der sogenannten Praefation begreift, und schliesst daran die sechste unter dem Namen der „*conformatio sacramenti*“ mit folgenden Worten: „Porro exhinc sexta succedit: conformatio sacramenti: ut oblatio, quae Deo offertur, *sanctificata per Spiritum sanctum, Christi corpori et sanguini conformetur.*“ [78])

Was er unter dieser conformatio sacramenti verstanden

magnum sacramentum, nisi *operante invisibiliter Spiritu Dei.* Cfr. de baptism. lib. 5, cap. 10, n. 28: Quomodo exaudit homicidam *deprecantem*, vel super aquam baptismi, vel super oleum, vel *super eucharistiam*, vel super capita eorum, quibus manus imponitur? Quae omnia tamen et fiunt et valent etiam per homicidas, id est per eos, qui oderunt fratres.

78) De ecclesiast. officiis lib. 1, c. 15 (ed. Areval. Rom. 1802, tom. VI, p. 381). Die Hittorp'sche Ausgabe liest: *confirmatio* sacramenti, ut oblatio . . . Christi *corporis* et *sanguinis confirmetur*, und will unter confirmatio mit Berufung auf die römischen ordines die *distributio* corporis et sanguinis Domini d. i. die Communion verstanden wissen. Abgesehen davon, dass die oben im Texte aufgenommene Lesart auf den besten Codices ruht, erweist sich die Hittorp'sche Lesart und Interpretation schon daraus als unhaltbar, dass Isidor dieser sexta oratio erst noch die *oratio dominica* folgen lässt („Harum *ultima* est oratio, quam Dominus noster orare discipulos suos instituit, dicens: Pater noster“), welche nach dem Ordo des Mozarabischen Missals der Communion vorausgeht. Demnach kann selbst *confirmatio* nimmer auf die Communion bezogen werden.

habe, bleibt dem Kenner der Mozarabischen Liturgie keinen Augenblick zweifelhaft. Schon die Bezeichnung des vorausgehenden Gebetes als illatio *in sanctificationem oblationis*[79]) insinuirt die folgende Oration als die *sanctificatio* (= consecratio) oblationis. Zudem ist es sehr unwahrscheinlich, dass Isidor, wenn er ex professo den ordo missae beschreiben wollte, das Centrum sollte übergangen haben. Es kann darum füglich unter der conformatio sacramenti nur jener Gebetstheil der Liturgie verstanden werden, der mit der Consecration in unmittelbarstem Zusammenhange steht. Diesen bildet aber die dem Consecrationsacte unmittelbar folgende, die Anamnese und die von Isidor gewollte Bitte um Consecration enthaltende sogenannte Oratio post-pridie des Mozarabischen Missals.[80]) Sie ist das einzige Gebet dieses Theils. Ihm schliesst sich, wenn wir das später eingeschaltete Symbolum ausscheiden, sofort die Brechung an und die von Isidor als siebente und letzte angegebene oratio dominica. Letztlich schwindet jeder Rest des Zweifels, wenn wir auch nur die Eine oratio post-pridie der Dominica 2. post Octav. Epiphaniae vergleichen, welche fast wörtlich mit der obigen Charakterisirung dieser Oration übereinkommt. Sie lautet nach vollendeter Ana-

79) Quinta infertur illatio in sanctificationem oblationis, in qua *etiam* ad Dei laudem terrestrium creatura, virtutum coelestium universitas provocatur et Osanna in excelsis cantatur.

80) Zu verwundern ist, wie Le Brun (explication de la messe, diss. V. art. III. nouvelle édition Paris 1843. t. 2, p. 271) an diesem nahe liegenden Schlusse auf die Identität der sexta oratio mit der oratio postpridie vorbeigehen konnte, da er sie doch richtig als ein dem Kanon zugehöriges Gebet erkannte: Saint Isidore, bemerkt er, attribue au Saint-Esprit la consécration de l'Eucharistie; ce qui marque assez qu'on invoquait sa toute-puissance. Mais il n'indique cette invocation qu'en parlant de la prière du *canon:* Succedit confirmatio sacramenti . . . Je n'oserais décider si le Veni sancte Spiritus sanctificator, placé en cet endroit de la messe, vient de l'ancien rite des églises d'Espagne ou de nos anciens missels romains-gallicans, dont la plupart ont cette formule en cet endroit, c'est-à-dire, à l'oblation.

mnese also: „Ob hoc ergo quaesumus famulantes, *ut oblationem hanc Spiritus tui permixtione sanctifices* et corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi plena transformatione *conformes,* ut hostia, qua nos redemptos meminimus, mundari a sordibus facinorum mereamur.“ [81])

So dürfen wir also den heil. Isidor mit Recht als Zeugen für ein in der Liturgie der spanischen Kirche zu seiner Zeit vorhanden gewesenes, mit der Consecration innig zusammenhangendes und ihrem wesentlichen Inhalte nach mit der griechischen ἐπίκλησις zusammenfallendes Gebet um Consecration anführen. [82])

8. Ambrosius. Hieronymus.

Weniger ergiebig sind die Resultate, soweit sie aus Väterzeugnissen sich erheben lassen, rücksichtlich der Epiklese der mailändischen und römischen Liturgie.

Zwar redet derselbe Ambrosius, welcher sehr entschieden den „sermo Christi“ und die „verba coelestia“ als die das Sacrament wirkende Kraft hervorhebt, [83]) auch von einem „*mysterium sacrae orationis*“, wodurch die Transfiguration der Elemente bewirkt werde, [84]) ja selbst von einer priesterlichen Invocation des heiligen Geistes; [85]) Nä-

81) Liturgia Mozarabica secundum regulam beati Isidori ed. Migne. tom. LXXXV, col. 250. — Wir werden weiter unten den Nachweis liefern, dass die oratio postpridie der Mozarabischen Liturgie vielfach eine ἐπίκλησις enthält.

82) Vgl. Orginum lib. VI, c. 19: Sacrificium dictum quasi sacrum factum, quia *prece mystica* consecratur in memoriam pro nobis Dominicae passionis, unde hoc eo jubente corpus Christi et sanguinem dicimus, quod dum fit ex fructibus terrae, sanctificatur et fit sacramentum, *operante invisibiliter Spiritu Dei.*

83) De mysteriis cap. IX. n. 52. (ed. Migne t. XVI, col. 405).

84) De fide lib. IV, cap. 10, n. 124 (Migne l. c. col. 641): Nos autem quotiescumque sacramenta sumimus, quae per *sacrae orationis mysterium* in carnem transfigurantur et sanguinem, mortem Domini annuntiamus.

85) De Spiritu sancto lib. III, cap. 16. n. 112 (Migne, l. c.

heres aber, insbesondere auch über die liturgische Stellung der letztern, erfahren wir nicht.

Ebenso karg ist Hieronymus, den wir als eine verlässliche Auctorität für die Praxis der römischen Kirche aufrufen möchten. Seine allgemeinen Hinweise auf consecratorische „*preces*“[86]) und eine „*solemnis oratio*“[87]) des Priesters gestatten wohl Raum für, nicht aber einen bestimmten Schluss auf eine Epiklese der bezüglichen Liturgie.

9. Proklus. Eutychius. Nicephorus.

Wir kehren, nachdem wir an der Hand der Väter das Morgen- und Abendland durchwandert haben, noch einmal zur griechischen Kirche, dem Vaterlande der Epiklese, zurück, da uns Irenäus von vorneherein an Konstantinopel vorbeiführte. Als Zeugen für die *ἐπίκλησις* der Konstantinopolitanischen Liturgie heben wir hier drei Patriarchen heraus aus dem fünften, sechsten und achten Jahrhundert.

Proklus, der sechste Nachfolger des Chrysostomus († 446), commentirt die Epiklesis also: „*διὰ τοιούτων τοίνυν εὐχῶν τὴν ἐπιφοίτησιν τοῦ ἁγίου πνεύματος προσέδοκον, ὅπως τῇ θείᾳ αὐτοῦ παρουσίᾳ τὸν προκείμενον εἰς ἱερουργίαν ἄρτον καὶ οἶνον ὕδατι μεμιγμένον αὐτὸ ἐκεῖνο*

col. 803): Quomodo igitur (Spiritus s.) non omnia habet quae Dei sunt, qui cum patre et filio a sacerdotibus in baptismo nominatur *et in oblationibus invocatur.*

86) Epist. 146 ad Evangelum n. 1 (ed. Migne t. XXII, col. 1193), wo er die anmassliche Ueberhebung der Diakonen über die Priester mit den Worten zurückweist: Nam quum Apostolus perspicue doceat eosdem esse presbyteros quos episcopos, quid patitur mensarum et viduarum minister, ut supra eos se tumidus efferat, *ad quorum preces Christi corpus sanguisque conficitur?*

87) Commentar. in Sophon. cap. 3 (Migne t. XXV, col. 1375): Sacerdotes quoque qui eucharistiae serviunt et sanguinem Domini populis ejus dividunt, impie agunt in legem Christi, putantes εὐχαριστίαν imprecantis facere verba, non vitam, et necessariam esse tantum *solemnem orationem*, et non sacerdotum merita, de quibus dicitur: Et sacerdos, in quo fuerit macula, non accedet offerre oblationes Domino.

τὸ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἀποφήνῃ τε καὶ ἀναδείξῃ.“ 88)

Eutychius, Zeitgenosse Gregor's des Grossen, protestirt gegen die Unsitte der προςκύνησις während der feierlichen Uebertragung der Opfergaben von der πρόθεσις zum Altare, da diese doch noch nicht „durch die priesterliche Epiklese (διὰ τῆς ἀρχιερατικῆς ἐπικλήσεως) consecrirt“ (τελειωθέντα) seien. 89)

Der heil. Nicephorus († 828) bekennt als „festesten Glauben“, dass durch die Epiklesis des Priesters (ἐπικλήσει ἱερατικῇ) und die Herabkunft des heil. Geistes (ἐπιφοιτήσει τε τῇ τοῦ παναγίου πνεύματος) das Brod und der Wein der Oblation geheimnissvoller und unsichtbarer Weise in den wahrhaftigen Leib und das Blut Christi verwandelt werden. 90)

88) Περὶ καραδόσεως τῆς θείας λειτουργίας (Galland. bibl. t. IX, p. 680). Die Aechtheit dieser Schrift wird von Einigen bezweifelt. Für ihn mag dann der der Kirche von Konstantinopel sehr nahe stehende heil. Mönch Nilus († 450 oder 451) sprechen: ἐκ παπύρου καὶ κόλλης χάρτης κατασκευασθεὶς χάρτης ψιλὸς καλεῖται. ἐπὰν δὲ ὑπογραφὴν δέξηται βασιλέως, δῆλον ὡς σάκρα ὀνομάζεται. οὕτως μοι νόει καὶ τὰ θεῖα μυστήρια πρὸ μὲν τῆς ἐντεύξεως τοῦ ἱερέως καὶ τῆς καθόδου τοῦ ἁγίου πνεύματος ψιλὸν ἄρτον ὑπάρχειν καὶ οἶνον κοινὸν τὰ προκείμενα, μετὰ δὲ τὰς φοβερὰς ἐκείνας ἐπικλήσεις καὶ τὴν ἐπιφοίτησιν τοῦ προςκυνητοῦ καὶ ζωοποιοῦ καὶ ἀγαθοῦ πνεύματος οὐκ ἔτι ψιλὸν ἄρτον καὶ κοινὸν οἶνον τὰ ἐπιτεθειμένα τῇ ἁγίᾳ τραπέζῃ, ἀλλὰ σῶμα καὶ αἷμα τίμιον καὶ ἄχραντον εἶναι Χριστοῦ τοῦ θεοῦ . . . Epistol. ad Philipp. Scholasticum (Epistolar. lib. I, ep. 44. ed. Rom. 1668, p. 21).

89) . . τὰ εἰςφερόμενα καὶ μηδέπω τελειωθέντα διὰ τῆς ἀρχιερατικῆς ἐπικλήσεως καὶ τοῦ ἐν αὐτοῖς ἀναλάμποντος ἁγιασμοῦ. *Angelo Mai*, Script. vet. coll. t. IX, p. 625.

90) Antirrhetica contra Eusebium cap. XLV (*Pitra*, Spicileg. t. I, p. 440): Ἅπερ τοίνυν καὶ ἡμεῖς νῦν προςφέρομεν κατὰ σύμβολον, τὸν ἄρτον φημὶ καὶ τὸν οἶνον, πιστεύομεν ἀκλινέστατα, καὶ ὁμολογοῦμεν, ὅτι ἐπικλήσει ἱερατικῇ, ἐπιφοιτήσει τε τῇ τοῦ παναγίου πνεύματος, μυστικῶς καὶ ἀοράτως σῶμα Χριστοῦ καὶ αἷμα ἀληθῶς ἀποτελούμενα, ὑποδεχόμεθα, πρός τε ἁμαρτιῶν ἄφεσιν, καὶ μολυσμοῦ καὶ ῥύπου παντὸς ψυχικοῦ τε καὶ σωματικοῦ κάθαρσιν. — Antirrheti-

10. Johannes von Damaskus.

Schliesslich möge noch das Zeugniss des in dogmatischem Betracht so bedeutenden Johannes von Damaskus hier eine Stelle finden. Seine Erörterungen über die Consecration resp. das Verhältniss der *ἐπίκλησις* zum Consecrationsacte beanspruchen eine hohe Bedeutsamkeit, weil sie als das zusammengefasste Resultat der wissenschaftlichen Lehrentwickelung der ersten acht Jahrhunderte, welche ja in ihm ihren Abschluss erreicht, betrachtet werden müssen.

Nachdem er unter Zugrundelegung des Textes der Liturgie des heil. Jakobus den Stiftungsact der Eucharistie vorgelegt hat, fährt er also fort: „Wenn nun das Wort Gottes lebendig ist und wirksam (Hebr. 4, 12) und der Herr Alles vollbrachte, was er wollte; wenn er sprach: es werde Licht, und es ward; es werde das Firmament, und es ward; wenn durch das Wort des Herrn die Himmel gefestigt wurden und durch den Hauch seines Mundes all ihre Kraft . . .; wenn durch seinen Willen der Logos selbst Mensch wurde und aus dem reinen und unbefleckten Schoosse der heiligen und immerwährenden Jungfrau ohne menschliches Zuthun sich das Fleisch bildete: kann er dann nicht das Brod zu seinem Leibe machen und den Wein mit Wasser zu seinem Blute? Er sprach im Anfange: es lasse die Erde grünendes Gras sprossen, und bis heute bringt

cus II advers. Constantin. Copronym. (*Angelo Mai*, nov. Patr. bibl. t. V, pars 1, p. 57), früher dem Theodorus Graptus zugeschrieben (*ὑπὲρ τῆς ἀμωμήτου τῶν Χριστιανῶν πίστεως* in Combefis. orig. Constantinop. Paris. 1664, p. 221): *ὡς γὰρ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου τὴν σάρκα διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἑαυτῷ ὑπεστήσατο, εἰ χρὴ δὲ καὶ ἐκ τῶν καθ' ἡμᾶς τοῦτο δηλῶσαι, ὥσπερ ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος καὶ τὸ ὕδωρ φυσικῶς εἰς σῶμα καὶ αἷμα τοῦ ἐσθίοντος καὶ πίνοντος μεταβάλλεται. . ., οὕτω δὴ καὶ ταῦτα ὑπερφυῶς ἐπικλήσει τοῦ ἱερεύοντος, ἐπιφοιτήσει τε τοῦ ἁγίου πνεύματος, εἰς σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ μεταβάλλεται· τοῦτο γὰρ καὶ ἡ τοῦ ἱερέως αἴτησις ἔχει.*

sie, indem der Regen zukommt, ihre Gewächse hervor, genöthigt und gekräftigt durch das göttliche Gebot. Gott sprach: dies ist mein Leib, und: dies ist mein Blut, und: dies thut zu meinem Gedächtniss, und durch sein Allmachtsgebot geschieht's, bis er wiederkommt (denn so sprach er: bis dass er wiederkomme); und es kommt über diese neue Saat durch die Anrufung der Regen, die überschattende Kraft des heiligen Geistes (*καὶ γίνεται ὑετὸς τῇ καινῇ ταύτῃ γεωργίᾳ διὰ τῆς ἐπικλήσεως, ἡ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπισκιάζουσα δύναμις*). Wie nämlich Gott Alles, was er vollbrachte, durch die Kraft des heil. Geistes vollbrachte, so thut auch jetzt die Kraft des heil. Geistes, was über die Natur hinausreicht und nur dem Glauben erfassbar ist. Wie soll mir dies geschehen, spricht die heil. Jungfrau, da ich keinen Mann erkenne? Der Erzengel Gabriel antwortet: der heil. Geist wird über dich kommen und die Kraft des Allerhöchsten wird dich überschatten. Und nun fragst Du, wie das Brod der Leib Christi werde, und der gemischte Wein das Blut Christi? und auch ich sage dir: der heil. Geist kommt darüber und wirkt, was Sprache und Begriff übersteigt."[91])

91) De fide orthodox. lib. 4, c. 13 (ed. Lequien, Venet. 1748, t. I, p. 268): *Εἰ τοίνυν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ζῶν ἐστι καὶ ἐνεργὴς, καὶ πάντα ὅσα ἠθέλησεν ὁ κύριος ἐποίησεν· εἰ εἶπε, γενηθήτω φῶς καὶ ἐγένετο, γενηθήτω στερέωμα καὶ ἐγένετο· εἰ τῷ λόγῳ κυρίου οἱ οὐρανοὶ ἐστερεώθησαν καὶ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ πᾶσα ἡ δύναμις αὐτῶν· . . . εἰ θελήσας αὐτὸς ὁ Λόγος ἐγένετο ἄνθρωπος καὶ τὰ τῆς ἁγίας ἀεὶ παρθένου καθαρὰ καὶ ἀμώμητα αἵματα ἑαυτῷ ἀσπόρως σάρκα ὑπεστήσατο, οὐ δύναται τὸν ἄρτον ἑαυτοῦ σῶμα ποιῆσαι; καὶ τὸν οἶνον καὶ τὸ ὕδωρ, αἷμα; εἶπεν ἐν ἀρχῇ, ἐξαγαγέτω ἡ γῆ βοτάνην χόρτου, καὶ μέχρι τοῦ νῦν τοῦ ὑετοῦ γενομένου ἐξάγει τὰ ἴδια βλαστήματα, τῷ θείῳ συνελαυνομένη καὶ δυναμουμένη προστάγματι· εἶπεν ὁ θεὸς, τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα, καὶ, τοῦτό μου ἐστὶ τὸ αἷμα· καὶ, τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, καὶ τῷ παντοδυνάμῳ αὐτοῦ προστάγματι, ἕως ἂν ἔλθῃ, γίνεται· οὕτω γὰρ εἶπεν, ἕως ἂν ἔλθῃ· καὶ γίνεται ὑετὸς τῇ καινῇ ταύτῃ γεωργίᾳ διὰ τῆς ἐπικλήσεως, ἡ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐπισκιάζουσα δύναμις. ὥσπερ γὰρ πάντα*

Im weitern Verfolge speciell die Verwandlung erörternd, kehrt er zu denselben Gedanken zurück: es handle sich hier um ein der Incarnation des Logos analoges Wunder; für den wirklichen Vollzug desselben bürge „das Wort Gottes, das wahrhaftige, kraftvolle, allmächtige“, die Weise (τρόπος) des Vollzuges aber sei unergründlich; doch dürfte man nicht unpassend sagen: wie durch den Genuss Brod und Wein physisch in das Fleisch und Blut des Geniessenden verwandelt werden, so werde in übernatürlicher Weise „durch die Anrufung und Herabkunft des heiligen Geistes“ das Brod und der Wein der Eucharistie in den Leib und das Blut Christi verwandelt.[92])

ὅσα ἐποίησεν ὁ θεός, τῇ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐνεργείᾳ ἐποίησεν, οὕτω καὶ νῦν ἡ τοῦ πνεύματος ἐνεργεία τὰ ὑπὲρ φύσιν ἐργάζεται, ἃ οὐ δύναται χωρῆσαι, εἰ μὴ μόνη ἡ πίστις· πῶς ἔσται μοι τοῦτο, φησὶν ἡ ἁγία παρθένος, ἐπεὶ ἄνδρα οὐ γινώσκω; ἀποκρίνεται Γαβριὴλ ὁ ἀρχάγγελος· πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπί σε, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι. καὶ νῦν ἐρωτᾷς, πῶς ὁ ἄρτος γίνεται σῶμα Χριστοῦ καὶ ὁ οἶνος καὶ τὸ ὕδωρ, αἷμα Χριστοῦ; λέγω σοι κᾀγώ· πνεῦμα ἅγιον ἐπιφοιτᾷ, καὶ ταῦτα ποιεῖ τὰ ὑπὲρ λόγον καὶ ἔννοιαν.

92) εἰ δὲ τὸν τρόπον ἐπιζητεῖς, πῶς γίνεται, ἀρκεῖ σοι ἀκοῦσαι, ὅτι διὰ πνεύματος ἁγίου, ὥσπερ καὶ ἐκ τῆς ἁγίας θεοτόκου διὰ πνεύματος ἁγίου ἑαυτῷ, καὶ ἐν ἑαυτῷ ὁ κύριος σάρκα ὑπεστήσατο· καὶ πλέον οὐδὲν γινώσκομεν, ἀλλ' ὅτι ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἀληθής ἐστι, καὶ ἐνεργὴς, καὶ παντοδύναμος, ὁ δὲ τρόπος ἀνεξερεύνητος. οὐ χεῖρον δὲ καὶ τοῦτο εἰπεῖν, ὅτι ὥσπερ φυσικῶς διὰ τῆς βρώσεως ὁ ἄρτος καὶ ὁ οἶνος καὶ τὸ ὕδωρ διὰ τῆς πόσεως εἰς σῶμα καὶ αἷμα τοῦ ἐσθίοντος καὶ πίνοντος μεταβάλλονται, καὶ οὐ γίνονται ἕτερον σῶμα παρὰ τὸ πρότερον αὐτοῦ σῶμα· οὕτως ὁ τῆς προθέσεως ἄρτος, οἶνος τε καὶ ὕδωρ διὰ τῆς ἐπικλήσεως καὶ ἐπιφοιτήσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος ὑπερφυῶς μεταποιοῦνται εἰς τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ αἷμα, καὶ οὐκ εἰσὶ δύο, ἀλλ' ἓν καὶ τὸ αὐτό. Vgl. noch hom. in Sabb. sanct.: καὶ τοῦ ἀμνοῦ τοῦ πάσχα μετάσχωμεν, ἐμφορηθῶμέν τε τοῦ καινοῦ τῆς ἀμπέλου γεννήματος, νῦν μὲν σάρκα θεοῦ ἐκ σίτου καὶ αἷμα θεοῦ ἐξ οἴνου, ἀληθῶς τῇ ἐπικλήσει καὶ ἀῤῥήτως μεταποιούμενον· ἀψευδὴς γὰρ ὁ ἐπαγγειλάμενος· καθαρᾷ τῇ συνειδήσει ἐσθίοντές τε καὶ πίνοντές (t. II, p. 831).

II. Die Liturgieen.

Die vorgeführten Väter bezeugen einhellig das hohe Alterthum der liturgischen ἐπίκλησις. Basilius bezeichnet sie geradezu als eine apostolische Tradition. In den hervorragendsten Kirchen des Morgenlandes: in Antiochia, Jerusalem, Alexandria, Konstantinopel war sie mit Sicherheit schon im 4. Jahrhundert ein wichtiger Bestandtheil der kirchlichen Liturgie. Der lateinischen Kirche des Abendlandes ist sie gleichfalls nicht fremd. Wenigstens kennt sie Gallien bereits im zweiten, Afrika mit Gewissheit im fünften, Spanien um das siebente Jahrhundert. Weniger befriedigt das Ergebniss für Mailand und Rom.

Was nun an vollgiltiger Beweiskraft den vorgelegten patristischen Zeugnissen noch mangeln mag, wird durch einen andern Theil der kirchlichen Ueberlieferung ergänzt: durch die alten Cultdocumente, welche unverkennbar ungeachtet mannigfacher Entwicklungen nicht blos ihren essentiellen Kern, sondern selbst accidentelle Formen aus dem apostolischen Depositum treu bewahrt haben. Wir müssen darum die Epiklesen der verschiedenen, auf uns gekommenen Liturgieen im Einzelnen vorlegen.[93])

A. Die orientalischen Liturgieen.

1. Die Liturgie der apostolischen Constitutionen.

Die Liturgie des achten Buches der apostolischen Constitutionen, unter den uns bekannten Liturgieen die erweis-

93) Mit Ausnahme Neale's (A history of the holy eastern church, London 1850, B. 1. S. 492—506) hat man sich in den bisherigen Untersuchungen über unsern Gegenstand mit der beispielsweisen Anführung einer und der andern Epiklese begnügt. Bei diesem Verfahren ist eine Totalanschauung des vollen Thatbestandes unmöglich. Dies der Gesichtspunkt, von welchem aus die anscheinende Breite gerechtfertigt sein wird.

lich älteste (aus dem 3. Säculum), [94]) bekundet ihr hohes Alter und ihre unversehrte Ursprünglichkeit auch durch die einfache Form ihrer ἐπίκλησις. Letztere lautet in ihrer Ganzheit mit der einleitenden Anamnese [95]) wörtlich also:

Μεμνημένοι τοίνυν τοῦ πάθους αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου, καὶ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως, καὶ τῆς εἰς οὐρανοὺς ἐπανόδου, καὶ τῆς μελλούσης αὐτοῦ δευτέρας παρουσίας, ἐν ᾗ ἔρχεται μετὰ δόξης καὶ δυνάμεως, κρῖναι ζῶντας καὶ νεκροὺς, καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ, *προσφέρομέν* σοι τῷ βασιλεῖ καὶ θεῷ, κατὰ τὴν αὐτοῦ διάταξιν, τὸν ἄρτον τοῦτον, καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, εὐχαριστοῦντές σοι δι' αὐτοῦ, ἐφ' οἷς κατηξίωσας ἡμᾶς ἑστάναι ἐνώπιόν σου, καὶ ἱερατεύειν σοι, καὶ ἀξιοῦμέν σε, ὅπως εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα ἐνώπιόν σου, σὺ ὁ ἀνενδεὴς θεὸς, καὶ εὐδοκήσῃς ἐπ' αὐτοῖς εἰς τιμὴν τοῦ Χριστοῦ σου, *καὶ καταπέμψῃς* τὸ *ἅγιόν σου πνεῦμα* ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, τὸν

94) v. Drey, neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel. Tüb. 1832. S. 133 ff. Daselbst wird auch mit Recht die Behauptung Goar's und Renaudot's zurückgewiesen, als sei die Liturgie der Constitutionen in keiner orientalischen Kirche jemals im Gebrauche gewesen. — Wahrscheinlich repräsentirt sie den Ritus der Kirche von Antiochia. Daniel, cod. lit. IV, p. 45 not. 1: Proxime accedit ad verum, Constitutionum liturgiam exhibere ritum ecclesiae Antiochenae, Hierosolymitanae maxime affinem. Extant hujus sententiae patroni Cyrillus et Chrysostomus, in plurimis libro nostro concordes: patrocinatur illi opinio, et alias commendata, Constitutiones ex Syria in ecclesiam esse profectas.

95) Der dem Consecrationsacte folgende Gebetstheil erscheint fast durchweg als ein dreigliedriger Gebetsorganismus. Er beginnt mit der *ἀνάμνησις* der Hauptmomente des Erlösungswerkes d. i. des Leidens, der Auferstehung, der Auffahrt, oft auch der zweiten Parusie Christi, geht dann in die *ἀναφορά* der eucharistischen Opfergaben über und culminirt in der *ἐπίκλησις* d. i. in der Bitte um den heil. Geist zur Consecration der Oblation. Nur die grosse Menge der Syrischen Liturgien (mit Ausnahme der Liturgie des heil. Jakobus) schreitet ohne das Mittelglied der Anaphora aus der Anamnese unmittelbar zur Epiklese.

μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου, καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου, ἵνα οἱ μεταλαβόντες αὐτοῦ βεβαιωθῶσι πρὸς εὐσεβείαν, ἀφέσεως ἁμαρτημάτων τύχωσι, τοῦ διαβόλου καὶ τῆς πλάνης αὐτοῦ ῥυσθῶσι, πνεύματος ἁγίου πληρωθῶσιν, ἄξιοι τοῦ Χριστοῦ σου γένωνται, ζωῆς αἰωνίου τύχωσι, σοῦ καταλλαγέντος αὐτοῖς, δέσποτα παντόκρατορ.[96])

2. Die Liturgie der Kirche von Jerusalem.

Die Liturgie der Kirche von Jerusalem, unter dem Namen des h. Apostels Jakobus, die Mutterliturgie des weitaus grössten Theiles der morgenländischen Liturgieen, bietet gegenüber der Liturgie der apostolischen Constitutionen eine schon entwickeltere Form des nachconsecratorischen Gebetsactes. Insbesondere ist jenes Glied, welches aus der Anaphora in die Epiklese hinüberleitet und den mittelnden Gedanken enthält: „dass Gott die vor sein Angesicht gebrachten Gaben gnädig ansehen und wohlgefällig annehmen wolle,“ zu einem längern Erbarmungsruf ausgebildet, worin Priester und Volk sich vereinen. Nach der, einige unbedeutende Erweiterungen abgerechnet, mit den apostolischen Constitutionen fast wörtlich übereinkommenden Anamnesis, woran die Anaphora, das Opferobject näher als φοβερὰ καὶ ἀναίμακτος θυσία charakterisirend,[97]) anschliesst, fährt der Text nämlich also fort:

„δεόμενοι, ἵνα μὴ κατὰ τὰς ἁμαρτίας ἡμῶν ποιήσῃς μεθ' ἡμῶν, μηδὲ κατὰ τὰς ἀνομίας ἡμῶν ἀνταποδώσῃς ἡμῖν· ἀλλὰ κατὰ τὴν σὴν ἐπιείκειαν καὶ ἄφατόν σου φιλανθρω-

96) Daniel cod. lit. IV, p. 68. — SS. Patrum, qui temporibus apostolicis floruerunt, Opp. ed. Coteler. Antwerp. 1698. vol. I, p. 403.

97) προςφέρομέν σοι, δέσποτα, τὴν φοβερὰν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν.

πίαν . . . καὶ μὴ δι' ἐμὲ, καὶ διὰ τὰς ἐμὰς ἁμαρτίας ἀθετήσῃς τὸν λαὸν, φιλάνθρωπε κύριε.

Ὁ γὰρ λαός σου καὶ ἡ ἐκκλησία σου ἱκετεύουσί σε. (dreimal.)

(Das Volk:)

Ἐλέησον ἡμᾶς, κύριε ὁ θεὸς, ὁ πατὴρ ὁ παντοκράτωρ.

(Der Priester:)

Ἐλέησον ἡμᾶς, ὁ θεὸς ὁ παντοκράτωρ.
Ἐλέησον ἡμᾶς, ὁ θεὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν.
Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεὸς, κατὰ τὸ μέγα ἔλεός σου.

Die so eingeleitete *ἐπίκλησις* selbst enthält eine Menge von Epitheten des heil. Geistes, welche auf dessen Gottheit und Wesensgleichheit mit dem Vater und dem Sohne Bezug nehmen,[98a]) und ein zweifaches *Ἀμήν,* womit das Volk die zweitheilige Bitte des Priesters um Consecration der beiden Opferelemente beantwortet:

καὶ ἐξαπόστειλον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα τὸ πνεῦμά σου τὸ πανάγιον, τὸ κύριον καὶ ζωοποιὸν, τὸ σύνθρονον σοὶ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ, καὶ τῷ μονογενεῖ σου υἱῷ, τὸ συμβασιλεῦον, τὸ ὁμοούσιόν τε καὶ συναΐδιον . . ., ἵνα ἐπιφοιτῆσαν τῇ ἁγίᾳ καὶ ἀγαθῇ καὶ ἐνδόξῳ αὐτοῦ παρουσίᾳ ἁγιάσῃ καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον σῶμα ἅγιον τοῦ Χριστοῦ σου.

(Das Volk:)

Ἀμήν.

(Der Priester:)

Καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, αἷμα τίμιον τοῦ Χριστοῦ σου.

(Das Volk:)

Ἀμήν.

(Der Priester:)

Ἵνα γένηται πᾶσι τοῖς ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν εἰς

98a) Sie sind, da sie sich wörtlich in den Liturgieen der Melchiten sowohl als der Jakobiten finden, noch vor der monophysitischen Spaltung, gegen Ende des 4. Jahrhunderts, als feierlicher cultischer Progtest geen die Pneumatomachen hier eingeschoben worden.

ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον, εἰς ἁγιασμὸν ψυχῶν καὶ σωμάτων κ. τ. ἑξ.[98b])

Man sieht leicht, wie hier der formell so stark ausgeprägte Prolog des κύριε ἐλέησον, womit die Epiklese eingeleitet wird, die letztere als das angestrebte Ziel, als den Mittelpunkt dieses Gebetsactes erscheinen lässt, der Parallelismus aber, in welchem das doppelte ἐπιφώνημα des Amen mit dem gleichfalls zweifachen des Consecrationsactes[98c]) steht, die innigste Beziehung der ἐπίκλησις zu dem Consecrationsacte aufzeigt.

Stärker noch wird die Epiklese in den syrischen Tochterliturgieen betont durch eine zwischen eingeschobene ἐκφώνησις des Diakons, worin dieser die Gläubigen auf die Furchtbarkeit des Augenblicks aufmerksam macht und zu tiefer Ehrerbietung mahnt, da der lebendige und heilige Geist aus den Höhen des Himmels auf die Gaben des Altars herniedersteige und sie consecrire. Diese Ekphonese bildet eine der besondern Eigenthümlichkeiten der syrischen Liturgieen und findet sich gleichlautend in allen, in folgender Form:

Quam terribilis est haec hora, quam timendum tempus istud, dilecti mei, quo Spiritus vivus et sanctus ex excelsis sublimibus coeli advenit, descendit et illabitur super eucharistiam hanc in sanctuario positam, eamque sanctificat. Cum timore et tremore estote, stantes et orantes. Pax nobiscum sit et securitas Dei Patris omnium nostrum, clamemus et dicamus ter: Kyrie eleison.[99])

98[b]) Daniel cod. lit. IV, p. 113 sq. — Magna bibl. vet. patr. ed. Margarin de la Bigne t. XII, p. 254.

98[c]) Dan. l. c. p. 112.

99) Renaudot tom. II, p. 33. — Assemani (Cod. lit. lib. IV, p. 186) übersetzt statt des Präsens das Perfectum: Quam terribilis est hora ista et quam tremendum hoc momentum, charissimi, in quo Spiritus vivus et sanctus de sublimi coelo descendit et *motus ac illapsus est* super hanc eucharistiam, quae in sanctuario posita est, et *sanctificavit* eam. Daran ist wohl nur die Befangenheit schuld, von welcher Asse-

Die darauf folgenden Epiklesen sind bei der grossen Mannigfaltigkeit der syrischen Litugieen mehr oder minder abweichend formulirt. Es genügt, wenn wir Eine herausgreifen — aus der gleichnamigen Liturgie des Jakobus, welche wegen ihres hohen Alterthums den ersten Rang unter den syrischen Liturgieen behauptet.[100]) Sie unterscheidet sich von der griechischen des Jakobus nur durch einige Amplificationen, welche die lebendigmachende und heilbringende Kraft des Leibes und Blutes Christi hervorheben:

Miserere nobis, Domine Pater omnipotens, et mitte Spiritum tuum sanctum, Dominum et vivificantem, qui tibi throno aequalis est, et filio aequalis regno, consubstantialis et coaeternus ..., ut adveniens efficiat panem istum corpus vivificum, corpus salutare, corpus coeleste, corpus animabus et corporibus salutem praestans, corpus Domini

mani sich fortreissen liess, indem ihm durch das Präsens die Kraft der Consecrationsworte gefährdet schien. Schon vor ihm hatte der verdienstvolle Herausgeber der Werke des heil. Ephräm, Petrus Benedictus, in seinem Antirrhetikon (cap. 8, t. II, Opp. S. Ephraem. syro-latin. p. 42) gegen die Präsensbedeutung gekämpft, weil Renaudot, auf dieses Präsens sich stützend, den Moment der Consecration fälschlich in die Epiklese verlegen will (vgl. Renaudot, t. II, p. 87: Ita jubentur Christiani, hortante diacono, credere *mox* fieri tantum miraculum, quantum humana mente concipi nequit ... Monet circumstantes, ut ad omnia, quae mox a sacerdote Spiritum sanctum invocante audituri sunt, animum adjiciant, credant illa *fieri*, quae a Deo postulat), schliesslich aber das Präsens zugegeben und mit der Wirksamkeit der Consecrationsworte versöhnt. Es liegt auf der Hand, dass die Perfectiv-Uebersetzung dieser Ekphonese das Präsens der folgenden Epiklese völlig sinnlos macht.

100) Die Syrer behaupten ihre Liturgie unmittelbar vom heil. Apostel Jakobus empfangen zu haben. Der Color der Sprache verräth jedoch hellenistischen Ursprung. Immerhin aber wird man annehmen dürfen, dass, da die Syrische Sprache in Palästina, namentlich auf dem Lande, Muttersprache war, die griechische Liturgie des heil. Jakobus schon sehr frühe ins Syrische übertragen worden sei. Vgl. Renaudot, dissertatio de Syriacis Melchitarum et Jacobitar. liturgiis (Collect. liturg. t. II, pag. XIX) und seine observationes in liturgias Syriacas (ibid. p. 73 sq,)

Dei et salvatoris nostri Jesu Christi, in remissionem peccatorum et vitam aeternam accipientibus illud. (Populus:) Amen. (Sacerd.) Et mistum quod est in hoc calice, efficiat sanguinem testamenti novi, sanguinem salutarem, sanguinem vivificum, sanguinem coelestem, sanguinem animabus et corporibus salutem praestantem, sanguinem Domini Dei et salvatoris nostri Jesu Christi, in remissionem peccatorum et vitam aeternam suscipientibus illum. (Pop.) Amen. (Sac.) Ut sint nobis et omnibus qui ex illis accipient iisque communicabunt, ad sanctitatem animarum et corporum . . . [101])

Noch entschiedener lassen die gleichfalls auf der Liturgie des heil. Jakobus ruhenden Liturgieen der Kirchen von Cäsarea und Konstantinopel, welche die zwei grossen Namen des heil. Basilius und Chrysostomus tragen und bis heute im kirchlichen Gebrauche der Griechen sind, die *ἐπίκλησις* als den Schwerpunkt des nachconsecratorischen Gebetstheiles erkennen. Das Ceremoniell ist bereits reich ausgebildet. Tief gebeugt fleht der Priester in Ge-

101) Renaudot l. c. Asseman (cod. lit. lib. IV, p. 138) übersetzt: mitte super nos et super haec oblata Spiritum tuum sanctum . . ., ut illabens *ostendat* mysterium hoc corpus vivificum . . Et calicem hunc *ostendat* sanguinem novi testamenti . . ., was wesentlich mit Renaudot's Uebersetzung zusammenfällt. Vgl. oben Note 51. — Diese Form der Epiklese wird von vielen syrischen Liturgieen mit geringen Abweichungen festgehalten. Vgl. Lit. S. Petri 1 (Ren. p. 148), S. Clementis (p. 192), Dionysii (p. 206), S. Ignatii (p. 218), S. Chrysostomi (p. 246), S. Marutae (p. 264), Doctorum sanctor. (p. 413) u. a., während andere die einfachere Form der griechischen Liturgie des Jakobus beibehalten, so die lit. Matthaei pastoris (p. 349), S. Jacobi Botnanens. (p. 360), Philoxeni Bagdadens. (p. 402), Michael. Antiocheni (p. 442). Doch gibt es bei der überwuchernden Fülle der syrischen Liturgieen auch viele Variationen. Vgl. die Liturgie des heil. Dioscorus (p. 497): Ut adveniens, requiescens et illabens super mysteria haec, panem quidem istum transmutet in corpus Christi Dei nostri, in corpus, quod commendavit Dominus et Deus noster in coenaculo apostolis suis, in corpus, quod transfixum est in Golgathae vertice pro vita mundi, in corpus, quod ortum est ex virgine genitrice Dei Maria, corpus Domini et Dei nostri, in quo virtutes mirabiliter demonstravit: quod dedit nobis ad expiationem delictorum, remissionem peccatorum et vitam aeternam.

meinschaft mit dem Diakon zu wiederholten Malen um den heil. Geist: „Herr, der du deinen allheiligen Geist um die dritte Stunde den Aposteln gesendet hast, nimm ihn, du Gütiger, nicht weg von uns!“[102]) Darnach fordert der Diakon geneigten Hauptes und mit dem Orarium auf die Opfergaben deutend den Priester zur Segnung auf: „Segne, Herr, das heilige Brod.“ Der Priester erhebt sich und bildet dreimal das Zeichen des Kreuzes über das heilige Brod und spricht: „Und mache dieses Brod zu dem kostbaren Leibe deines Christus.“ Der Diakon sagt *Ἀμήν* und wiederholt sofort seine frühere Aufforderung bezüglich des Kelches: „Segne, Herr, den heiligen Kelch.“ Der Priester segnet nun ebenso zu dreien Malen den Kelch, mit den Worten: „Und was in diesem Kelche ist, (mache) zu dem kostbaren Blute deines Christus.“ Der Diakon wiederholt sein *Ἀμήν*, und fordert letztlich zur Segnung beider Elemente auf: „Segne, Herr, Beides;“ worauf der Priester unter wiederholten Segnungen antwortet: „Verwandelnd durch deinen heiligen Geist,“ und der Diakon mit *Ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν* das ganze Gebet abschliesst.[103])

102) *Κύριε, ὁ τὸ πανάγιόν σου πνεῦμα ἐν τῇ τρίτῃ ὥρᾳ τοῖς ἀποστόλοις καταπέμψας, τοῦτο ἀγαθὲ μὴ ἀντανέλῃς ἀφ' ἡμῶν.* — Es scheint, dass dieses mit v. 12 u. 13 des Ps. 50 untermischte Gebet spätern Ursprungs ist. Le Brun macht darauf aufmerksam, dass es sich in den alten Manuscripten, welche Goar (Euchol. p. 102 u. 106) edirt hat, nicht finde, noch in einer im 12. Jahrhundert zu Konstantinopel gefertigten Uebersetzung. (Explication de la messe diss. VI, art. IV, nouvelle édit. t. II, p. 347, not. c.)

103) *Εἶτα τὴν κεφαλὴν ὑποκλίνας ὁ διάκονος καὶ δεικνύων σὺν τῷ ὠραρίῳ τὸν ἅγιον ἄρτον λέγει μυστικῶς· εὐλόγησον δέσποτα τὸν ἅγιον ἄρτον· καὶ ὁ ἱερεὺς ἀνιστάμενος σφραγίζει τρὶς τὰ ἅγια δῶρα, λέγων· Καὶ ποίησον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον, τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου. Ὁ διάκονος· Ἀμήν. Καὶ αὖθις ὁ αὐτός· εὐλόγησον δέσποτα τὸ ἅγιον ποτήριον· καὶ ὁ ἱερεὺς εὐλογῶν λέγει· Τὸ δὲ ἐν τῷ ποτηρίῳ τούτῳ, τίμιον αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου. Ὁ διάκονος. Ἀμήν. Καὶ αὖθις ὁ διάκονος δεικνύων μετὰ τοῦ ὠραρίου ἀμφότερα τὰ ἅγια λέγει· εὐλό-*

Der stärkste Accent aber fällt auf die Epiklese in der armenischen Liturgie, einer Tochter der griechischen des Basilius,[104]) dadurch, dass die angeführten drei Kernbitten je dreimal wiederholt werden. Der armenische Priester betet unter tiefer Beugung des Körpers um die Sendung des heil. Geistes: „Te deprecamur, bone Deus, supplicamus et petimus, demittere velis Spiritum tuum sanctum consubstantialem super nos et super haec munera.“ Darnach erhebt er sich, nimmt die Patene in die Hand, bezeichnet die auf ihr liegende Hostie mit dem Segenszeichen des Kreuzes und spricht zu dreien Malen: „Benedic panem et fac eum corpus Domini et redemptoris nostri Jesu Christi.“ Gleiches thut er beim Kelche mit der Formel: „Benedic quod est in hoc calice et fac id verum sanguinem Domini et redemptoris nostri Jesu Christi,“ und endlich über beide Opferelemente unter den Worten: „consecra hunc panem et vinum in verum corpus et verum sanguinem Domini et redemptoris nostri Jesu Christi, permutans Spiritu tuo sancto.“[105])

γησον δέσποτα τὰ ἀμφότερα. Ὁ δὲ ἱερεὺς εὐλογῶν ἀμφότερα τὰ ἅγια, λέγει· μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ. Ὁ διάκονος· Ἀμήν, ἀμήν, ἀμήν (Lit. des heil. Chrysostomus in Daniel cod. lit. IV, p. 359 und Goar euchol. p. 77. Vgl. die Lit. des heil. Basilius ibid. p. 430 und Goar p. 166). Das in den bis dahin angeführten Epiklesen nicht vorhandene Additament: „μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ“ ist alt, da es auch die abgeleitete Armenische Liturgie und die des mit dem Ritus der Kirche von Konstantinopel vertrauten Nestorius hat.

104) Sie ist nach dem Musterbilde der Liturgie der Kirche von Cäsarea, woselbst er seine Bildung empfing, von dem heil. Gregorius Illuminator, dem Apostel der Armenier, geordnet.

105) So lautet der genuine Text nach der Uebersetzung Daniel's (cod. lit. IV, p. 465). Hiermit stimmt die Version des durch einen fünfzehnjährigen missionarischen Aufenthalt in Armenien der altarmenischen Sprache durchaus mächtigen Theatiners Pidou, welche von ihm gegen das Jahr 1680 gefertigt worden ist (bei Le Brun Explicat. de la messe diss. X, art. XVII. t. III, p. 163): Quo panem hunc benedictum corpus vere facias Domini nostri et salvatoris Jesu Christi. — Quo calicem

3. Die Liturgie der Kirche von Alexandria.

Der Liturgieen-Cyklus des Alexandrinischen Patriarchats basirt ursprünglich auf der Liturgie des Gründers der Kirche von Alexandria, der griechischen Liturgie des heil. Markus. Insbesondere weist die koptische Liturgie des heil. Cyrill von Alexandria sowohl in der formellen Anlage,[106]) als im Texte auf die Marcianische Quelle zurück.

Bemerkenswerth ist in ihnen die doppelte ἐπίκλησις, welche, vorausgehend und nachfolgend, die Consecrationsworte gleichsam einrahmt.

Die erstere (vorausgehende) ist sehr concinn gefasst; sie knüpft an den ὕμνος ἐπινίκιος also an:

hunc benedictum sanguinem vere facias Domini nostri et salvatoris Jesu Christi. — Quo panem hunc et vinum hoc benedictum corpus vere carne ipsa et sanguinem re ipsa facias Domini nostri et salvatoris Jesu Christi, mutando illa per sanctum Spiritum tuum. — Die von der Propaganda zu Rom im J. 1677 für die unirten Armenier veranstaltete Ausgabe der Armenischen Liturgie (Codex mysterii missae Armenorum seu liturgia Armena) substituirt für das Präsens das Perfectum: quo panem et vinum benedicens corpus et sanguinem vere *fecisti* Domini nostri et redemptoris Jesu Christi mutando Spiritu tuo sancto. Dadurch ist das Wesen der Epiklesis gänzlich aufgelöst, und damit die dessungeachtet beibehaltene dreimalige Repetition förmlich illusorisch. Vielleicht mag die ungewöhnliche Betonung, welche durch die dreimalige Wiederholung in der Armenischen Liturgie, wie in keiner andern auf die Epiklese fällt, diese Correctur hervorgerufen haben; vielleicht auch lag eine äussere Veranlassung dazu vor, jenen Vorwurf zu erneuern, welcher unter den im Jahre 1341 zu Avignon unter Benedikt XII. zusammengestellten 117 Irrthümern der Armenier als der 66. verzeichnet ist: dass nämlich die Armenier die Einsetzungsworte Christi nur als ein historisches Referat ansähen, und die Consecration erst durch die Anrufung des heil. Geistes vollzogen glaubten. (Raynald. t. XVI, n. 68.) Jedenfalls ist diese Correctur aus der Besorgniss vor einer irrthümlichen Auffassung der forma consecrationis entsprungen, und involvirt keineswegs ein kirchliches Verdammungsurtheil der Epiklesis überhaupt, da ja die Kirche letztere den unirten Griechen und andern mit ihr vereinigten Orientalen unversehrt belassen hat.

106) S. oben Note 55.

Πλήρης γάρ ἐστιν ὡς ἀληθῶς ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς ἁγίας σου δόξης διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου καὶ ϑεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Πλήρωσον ὁ ϑεὸς καὶ ταύτην τὴν ϑυσίαν τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας, διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ παναγίου σου πνεύματος. (Nun folgt das Referat des Einsetzungsactes: ὅτι αὐτὸς ὁ κύριος κτλ.)[107])

Vere pleni sunt coeli et terra gloria tua sancta per filium tuum unigenitum, Dominum, Deum, salvatorem et regem nostrum omnium Jesum Christum. Imple hoc sacrificium, Domine, benedictione, quae a te est, per illapsum super illam Spiritus tui sancti. † (signat cruce) Amen. Et benedictione benedic † (Amen). Et purificatione purifica † (Amen) haec tua veneranda proposita coram te, hunc panem et hunc calicem. Quippe filius tuus . . ea nocte etc.[108])

Die den Consecrationsworten nachfolgende Epiklese trägt, wenn wir die spätern, offenbar der Polemik gegen die macedonianische Häresie entstammenden Interpolationen[109]) ausscheiden, vielfach das Gepräge der Ursprünglichkeit: wenigstens ist sie formell einfacher, als die der Liturgie des heiligen Jakobus, ja selbst der apostolischen Constitutionen. Sie schliesst sich der paulinisch gehaltenen Anamnese[110]) in folgender Gestalt an:

107) Liturgie des heil. Markus bei Daniel t. IV, p. 158; Renaudot I, p. 154; Asseman. Cod. lit. XII, p. 31.

108) Koptische Liturgie des h. Cyrill von Alexandria bei Renaudot I, p. 46. Asseman (l. c. p. 171) mag wohl richtiger übersetzen: „benedicendo benedic" und „sanctificando consecra."

109) Vgl. die Epitheta des heil. Geistes, besonders: ἐνεργοῦν αὐτεξουσίως, οὐ διακονικῶς, ὁμοούσιον, σύνϑρονον τῆς βασιλείας σου καὶ τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ.

110) Die Worte Pauli (1 Cor. 11, 26) sind, wie in der Liturgie der apostolischen Constitutionen, als nähere Bestimmung des: „τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν" Christo in den Mund gelegt. Daran knüpft die Anamnese an: τὸν ϑάνατον, δέσποτα κύριε παντόκρατορ,

„Σοὶ, κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν δώρων προεθήκαμεν ἐνώπιόν σου. Καὶ δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε φιλάνθρωπε ἀγαθὲ, ἐξαπόστειλον ἐξ ὕψους τοῦ ἁγίου σου, ἐξ ἑτοίμου κατοικητηρίου σου, ἐκ τῶν ἀπεριγράπτων κόλπων, αὐτὸν τὸν παράκλητον, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, τὸν ἅγιον, τὸν κύριον . . .[111]) Ἔτι δὲ[112]) ἐφ' ἡμᾶς, καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα, τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον, ἵνα αὐτὰ ἁγιάσῃ καὶ τελειώσῃ, ὡς παντοδύναμος θεός. Καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα. (ὁ λαός· Ἀμήν.) τὸ δὲ ποτήριον, αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης, αὐτοῦ τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος, καὶ παμβασιλέως ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἵνα γένωνται πᾶσιν ἡμῖν ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν εἰς πίστιν, εἰς νῆψιν, εἰς ἴασιν, εἰς σωφροσύνην, εἰς ἁγιασμὸν . . ., ἵνα σου καὶ ἐν τούτῳ, καθὼς καὶ ἐν παντὶ, δοξάσθῃ καὶ ὑμνήθῃ (καὶ ἁγιάσθῃ) τὸ πανάγιον καὶ ἔντιμον καὶ δεδοξασμένον σου ὄνομα σὺν Ἰησοῦ Χριστῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι.“[113])

Der „Canon universalis“ der Abyssinier oder die „Liturgie der Apostel“ ist eine Amplification der koptischen Liturgie des Cyrill. Die Epiklese: „Nunc etiam, Domine,

ἐπουράνιε βασιλεῦ, τοῦ μονογενοῦς σου υἱοῦ . . . καταγγέλλοντες καὶ τὴν τριήμερον καὶ μακαρίαν αὐτοῦ ἐκ νεκρῶν ἀνάστασιν ὁμολογοῦντες κ. τ. λ.

111) Hier folgen die oben bezeichneten Epitheta.

112) nimmt augenscheinlich den durch die Interpolation unterbrochenen Faden des ursprünglichen Textes auf.

113) Daniel IV, p. 162; Renaud. I, p. 156. Die Epiklese der koptischen Liturgie Cyrill's hält sich möglichst treu an die Marcianische: Tu es coram cujus gloria haec sancta dona proponimus, ex illis quae tua sunt, Pater sancte . . . Et mitte deorsum ex excelso tuo sancto et ex habitaculo tuo praeparato, et ex incircumscripto sinu tuo, et ex solio regni gloriae tuae, Paraclitum Spiritum tuum sanctum . . . (Epitheta, wie oben) super nos servos tuos et super haec veneranda dona proposita coram te, super hunc panem et super hunc calicem, ut purificentur et transferantur (diaconus: Attendamus. Populus: Amen). Et hunc panem quidem faciat corpus Christi (Pop. Amen). Et hunc calicem faciat quoque sanguinem pretiosum testamenti novi (Pop. Amen). Ejusdem Domini Dei, salvatoris et regis omnium nostrum Jesu Christi (Amen). Ut sint omnibus, qui ea percepturi sumus, utilia etc. (Ren. l. c. p. 47 sq.)

memoriam agentes mortis et resurrectionis tuae, offerimus tibi hunc panem et hunc calicem, gratias agentes tibi, quod per ea dignos fecisti nos standi coram te, tibique sacerdotale ministerium exhibendi. Rogamus te Domine et deprecamur te, ut mittas sanctum Spiritum et virtutem super hunc panem et super hunc calicem, faciatque utrumque corpus et sanguinem Domini et salvatoris nostri Jesu Christi in saecula saeculorum. Amen. Da, ut omnibus illa sumentibus fiant ad sanctificationem et plenitudinem Spiritus sancti et ad roborationem fidei, ut te sanctificent per Dominum et salvatorem nostrum Jèsum Christum cum Spiritu sancto in saecula saeculorum. Amen.“[114]) trifft augenfällig mehrfach mit der Epiklese der apostolischen Constitutionen zusammen[115]) und darf hohes Alterthum in Anspruch nehmen.

Die beiden koptischen Liturgieen des heiligen Basilius und Gregor von Nazianz bekunden ihre Verwandtschaft mit dem Ritus der (*κατ' ἐξοχήν* so genannten) griechischen Liturgieen in der formell gleichen Ordnung, indem sie die allgemeinen Fürbitten nicht, wie die alexandrinische des Markus und die von letzterer abhängige koptische Cyrill's und die äthiopische, den Consecrationsworten vorausschicken, sondern nachfolgen lassen. Was ihre Epiklesen betrifft, müssen wir der koptischen des Nazianzeners besondere Erwähnung thun, weil sie von allen bisher angeführten abweicht. Sie ist sammt ihrer Anamnese und Oblation nicht, wie sonst, an den Vater, sondern an den Sohn gerichtet, und redet diesen, wiewohl dessungeachtet

114) Renaud. I, p. 517. Die von Ludolf 1691 herausgegebene Aethiopische Liturgie hat wesentlich denselben Text. S. Le Brun explication de la messe diss. VIII, art. II (t. II, p. 493).

115) Vgl. *προςφέρομέν σοι . . . τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, εὐχαριστοῦντές σοι δι' αὐτοῦ, ἐφ' οἷς κατηξίωσας ἡμᾶς ἑστάναι ἐνώπιόν σου καὶ ἱερατεύειν σοι* und: *ἵνα οἱ μεταλαβόντες αὐτοῦ βεβαιωθῶσι πρὸς εὐσεβείαν, . . . πνεύματος ἁγίου πληρωθῶσιν.* S. oben S. 50. 51.

die Sendung des heil. Geistes zur Verwandlung der vorgelegten Gaben erflehend, in ganz eigenthümlicher Weise wie als den eucharistisch schon Gegenwärtigen an:

„Tu Domine voce tua sola commuta haec quae sunt proposita. Tu *coram nobis positus* perfice nobis hoc ministerium plenum mysteriis ... Mitte super nos gratiam Spiritus tui sancti, qui sanctificet et transferat haec dona proposita in corpus et sanguinem salutis nostrae. Et hunc quidem panem facias corpus *tuum* sanctum, Domine Deus et salvator noster, *Jesu Christe*, quod datur in remissionem peccatorum et vitam aeternam illis, qui ex illo communicant. Et rursus hunc calicem sanguinem testamenti *tui* novi, Domine Deus et salvator noster *Jesu Christe*, datum in remissionem peccatorum et vitam aeternam communicantibus ex eo." [116])

116) Renaud. I, p. 31. — Das „tu coram nobis positus" oder nach Asseman (cod. lit. tom. XII, p. 143) „tu, qui coram nobis positus es" ist, wenn damit die eucharistische Gegenwart Christi bezeichnet sein soll, sehr befremdlich, da es mit der nachfolgenden Anrufung des heil. Geistes um Wandlung der „dona proposita" (*προκείμενα δῶρα*), welche offenbar von den Opferelementen des Brodes und Weines redet, in schneidendem Widerspruche steht. Der griechische Text der Liturgie des heil. Gregor, aus welchem die koptische Uebersetzung geflossen ist und welchen letztere an dieser Stelle auch durchweg festhält: „*αὐτὸς οὖν, δέσποτα, τῇ σῇ φωνῇ τὰ προκείμενα μεταποίησον· αὐτὸς παρὼν, τὴν μυστικὴν ταύτην λειτουργίαν κατάρτισον*" (Renaud. I, p. 105) fordert nur die Annahme einer aussereucharistischen Präsenz Christi, in demselben Sinne, wie der Mozarabische Priester in dem Gebete: Adesto, adesto, Jesu bone pontifex, in medio nostri, sicut fuisti in medio discipulorum tuorum: sanctifica hanc oblationem (Migne t. LXXXV, col. 116), die eigene Ohnmacht bekennend, den eigentlichen Hohepriester Christus ersehnt, dass er, wie bei der Cönaculumsfeier, selber das Allmachtswerk der Consecration vollbringe. Ueber die Richtigkeit der koptischen Uebersetzung seitens Renaudot's und Asseman's können wir kein Urtheil fällen. Asseman hat durch die Uebersetzung „*commutasti*" statt des „commuta" Renaudot's der Auffassung des „tu coram nobis positus" im Sinne einer eucharistischen Präsenz noch grössern Vorschub gegeben. Die Arabische Version: „qui praesens es et inter nos" (Renaud. I, p. 305) drängt mit zwingender Nothwendigkeit nicht zu ihr. Wie dem nun auch sein möge: wir wer-

Noch mag betreffs der Bedeutsamkeit der ἐπίκλησις darauf hingewiesen sein, dass, wie in den syrischen, auch in den Liturgieen der Alexandrinischen Kirche, mit Ausnahme der Marcianischen und aethiopischen, der Diakon, wenngleich formell kürzer als dort, die Gläubigen zuvor zu Aufmerksamkeit und ehrfurchtsvoller Andacht auffordert mit den Prosphonesen: attendamus, adorate Deum cum timore et tremore, *προσχῶμεν*, *κλίνατε θεῷ μετὰ φόβου.*[117])

4. Die Liturgie der Chaldäer.

Die Liturgie der Chaldäer, unter dem Namen der heiligen Apostel Adaeus und Maris, enthält wahrscheinlich den alten syrischen Ritus der Kirchen Mesopotamiens,[118]) dessen sich nach dem Concil von Ephesus die Nestorianer bemächtigten.[119]) Sie ist die einzige unter allen Liturgieen des Orients, welcher die Epiklesis nach den Consecrationsworten fehlt. Statt ihrer findet sich eine, und zwar in der regulären Verbindung mit der Anamnese, vor den Consecrationsworten[120]) in noch ein-

den später sehen, dass das kirchliche Bewusstsein um die Kraft der Consecrationsworte oftmals mit grosser Gewalt durchbricht und dennoch die Bitte um Consecration nachfolgt. Vgl. die Mozarabische oratio post-pridie der fer. 3 post Pasch. (Migne, l. c. col. 497): paschalium gaudiorum deliciis delectati offerimus tibi, Domine sancte pater, *corpus et sanguinem filii tui,* quod ipse placatus *benedicendum assumens* largiaris nobis . . . conscientiae puritatem etc. und der missa Nativitat. S. Ioan. Baptist. (Migne, col. 761), woselbst eine lange Anrede, welche an Christus als den Gegenwärtigen gerichtet ist, in der Sclussbitte mündet: oramus te, Domine, ut hanc oblationem nostram respicere et *benedicere* digneris, sicut benedicere dignatus es munus Abel justi pueri tui.

117) Renaud. I, p. 15, 47, 69, 105, 106.

118) Thaddäus oder Adäus, einer der 70 Jünger, ist der vom Apostel Thomas abgesandte Apostel von Edessa. Euseb. h. e. 1, 13 (ed. Lämmer, fasc. I, p. 73). Maris oder Agis wird von der Tradition als sein Schüler bezeichnet.

119) Renaud. diss. de Nestorianorum liturgiis II, p. 569.

120) Zwar fehlen in der genannten Liturgie die Consecrationsworte;

facherer Haltung, als die oben erwähnte der aethiopischen Liturgie:

„Servi tui humiles, imbecilles et infirmi, qui congregati sumus in nomine tuo nuncque stamus coram te et accepimus cum jubilo formam quae a te est,[121]) laudantes, glorificantes et exaltantes commemoramus et celebramus mysterium hoc magnum et tremendum, sanctum et divinum, passionis, mortis, sepulturae et resurrectionis Domini et salvatoris nostri Jesu Christi. *Et veniat, Domine, Spiritus tuus sanctus et requiescat super oblationem hanc servorum tuorum, quam offerunt, et eam benedicat et sanctificet*, ut sit nobis, Domine, ad propitiationem delictorum et remissionem peccatorum, spemque magnam resurrectionis a mortuis, et ad vitam novam in regno coelorum, cum omnibus qui placiti fuerunt coram eo.“[122])

Doch ist die in Rede stehende Liturgie in dem fraglichen Theile defect und es fehlt nicht an Hindeutungen, welche wahrscheinlich machen, dass auch sie der eigentlich sogenannten ἐπίκλησις des Consecrationsactes nicht entbehrt habe. Hierher gehört eine nach den Consecrationsworten eingeschaltete rubricistische Bemerkung, welche die Malabarische Messe, selbst noch nach ihrer Emendation,[123])

doch ist es nicht zweifelhaft, dass auch die Nestorianer dieselben gebraucht haben, da sie in den echt nestorianischen Liturgieen Theodor's und des Nestorius gefunden werden. Renaudot (II, p. 593) bemerkt diesfalls: In codice Eliae, quem secuti sumus, defectus est, cum tota verborum Christi recitatio praetermittitur descriptoris culpa aut quod aliunde, nempe ex Theodori aut Nestorii liturgia peti deberent. Vgl. unten Note 526.

121) Die Missa Malabarica gibt statt: et accepimus cum jubilo formam etc.: „et traditione sancta exemplum didicimus a te.“

122) Renaud. II, p. 592; Daniel cod. lit. IV, p. 184. Dieser Epiklese fehlt die sonst übliche Ausführung: et hunc quidem panem faciat corpus Christi et quod in calice est, sanguinem Christi.

123) Die Malabarische Messe (Bibl. max. t. XXVII, fol. 670 sq. und Le Brun explication de la messe diss. XI, art. XII, t. III, p. 390) hält sich streng an den Text der Liturgie Adaei et Maris. Sie wurde

wenngleich corrumpirt, zurückbehalten hat: „Sacerdos quando ad sanctum altare ingreditur, manus suas pure protendit in coelum, *et invitat* (invocat) *Spiritum, qui de superis descendit* et consecrat corpus et sanguinem Christi."[124]) Man wird zugeben, dass ohne Annahme einer hier, d. i. nach den Consecrationsworten stattgehabten Epiklese diese Rubrik unerklärlich bleibt.[125])

Noch weitere Hinweise auf eine nachconsecratorische Epiklese liegen in den nach den Consecrationsworten zurückgebliebenen Prosphonesen des Diakons und ihren entsprechenden Responsorien. So erinnert die unmittelbar nach jener Rubrik verzeichnete erste προςφώνησις des Diakons: „misericors, propitius esto nobis et miserere nobis et ne despicias nos in tempore afflictionis, quoniam nocte ac die in te speramus et sperantes in te non confundentur,"[126]) unwillkührlich an den Eingang der ἐπίκλησις der

unter dem Primas Indiens Alexius Menesius auf der Synode zu Diamper im J. 1599 von den nestorianischen Irrthümern gereinigt.

124) Renaud. l. c. p. 609. — Die Synode von Diamper fand diese dogmatisch unverfängliche Rubrik anstössig und strich den Satz: et invitat Spiritum, qui de superis descendit, aus dem wenig stichhaltigen Grunde, den sie in dem darauf bezüglichen Dekret mit den Worten angibt: Ubi annui videtur, sacerdotem evocare de coelo Spiritum, qui consecrare debet, *quasi id non praestet ipse sacerdos*. Cum itaque sacerdotis sit, vere consecrare, etsi Christi verbis tantum et non suis, ut omnis errandi tollatur occasio, omittenda verba: et invitat Spiritum, qui de superis descendit (Renaud. l. c.). Andere von derselben Synode vorgenommene Emendationen s. Le Brun diss. XI, art. XI (t. III, p. 375 sq.).

125) Auch Renaudot (l. c. p. 605) kann sich dieses Verdachtes nicht erwehren: ex sola Malabaricae missae latina versione suspicio nasci poterat, *suppressam* fuisse aut transportatam invocationem; fügt jedoch bei: at cum non aliter se habent codices in Mesopotamia scripti, nullus huic conjecturae locus est. Immerhin aber verträgt sich mit einer vorconsecratorischen Epiklese noch eine nachconsecratorische. Man vgl. die oben aus der Liturgie des heil. Markus und der koptischen des heil. Cyrill angeführten Epiklesen.

126) Bibl. max. l. c. fol. 676.

griechischen Liturgie des heil. Jakobus und sämmtlicher syrischen Liturgieen. Das Responsorium aber des Chors: „Dicat omnis populus Amen et Amen“ spielt wohl nicht undeutlich auf das doppelte Epiklesen-Amen an.[127])

Die beiden andern von den Nestorianern gebrauchten Liturgieen Theodor's des Interpreten (v. Mopsuestia) und des Nestorius, welche fortwährend aus der Liturgie des Adäus und Maris, wie aus einem Canon communis, schöpfen, führen die Epiklese, gleich allen bisher genannten, nach der Consecration auf, jedoch in weiterer Entfernung von den Consecrationsworten, indem zwischen die nachconsecratorische Oblation und die Epiklese sämmtliche allgemeine Fürbitten: für die Kirche und ihre einzelnen Glieder, die Lebendigen und Verstorbenen u. a., wie sie anderwärts sei es der Consecration vorausgehen oder der Epiklese folgen, eingefügt sind.[128]) Der formelle Ausdruck dieser Epiklese zeigt keine Abweichung.[129]) Zu bemerken ist nur, dass die Epiklese der Liturgie des Nestorius die Nota der Konstantinopolitanischen Abstammung trägt, da sie das „μεταβαλών“ der Chrysostomianischen Epiklese behalten hat.[130])

127) Renaudot hat hier wieder mit gewohntem Scharfblick gesehen, wenn er bemerkt: in eadem (missa Malabarica) notantur *responsoria* dicenda a diacono et a choro circa elevationem; sunt autem translata ex alio loco, nempe ante communionem, et *nonnulla circa tempus invocationis Spiritus sancti.* Dabei hätte er die Zweitheiligkeit dieser Responsorien nicht übersehen sollen. Die erste Reihe: Ego sum panis etc. begleitet nämlich die Elevation; die zweite folgt der besprochenen (mitten eingeschalteten) Rubrik und enthält neben Kommuniongedanken (ignem in ignito carbone Isaias osculatus est et labia ejus non exusta sunt, sed iniquitas ejus remissa est; ignem in ipso pane suscipiunt mortales et ipsorum corpora custodit et delicta eorum exurit) die namhaft gemachten Epiklesis-Fragmente.

128) Renaud. II, p. 619 u. 630.

129) Renaud. l. c. p. 621 u. 633.

130) Et veniat Domine gratia Spiritus sancti, habitetque et requiescat super oblationem hanc, quam offerimus coram te et sanctificet

B. Die occidentalischen Liturgieen.

Die bis hieher vorgelegten liturgischen Monumente des Morgenlandes bilden ebenso viele glänzende Commentare zu den Zeugnissen der Väter und bezeugen die Apostolicität der liturgischen *ἐπίκλησις* so gewiss, als ohne Voraussetzung apostolischer Ordnung ihr *unanimis consensus* schlechthin unbegreiflich bliebe.

Die weitere, unumgehbare Frage eröffnet aber eine ungleich schwierigere Untersuchung, die Frage: ob auch die occidentalischen Liturgieen die *ἐπίκλησις* kennen. Das Problem ist sehr bedeutsam, sofern bei der durchgreifenden Allgemeinheit der Epiklese im Stammlande des christlichen Cultus und bei dem dadurch begründeten apostolischen Ursprunge derselben eine abweichende Construction desselben Cultus im Abendlande Zweifel an der Apostolicität der occidentalischen Liturgie rege machen müsste. Wenigstens lassen sich keine haltbaren Gründe auffinden, welche Motive für die Apostel hätten abgeben können, von einem mit so klar bewusster Consequenz in sämmtlichen Stammkirchen des Orients durchgeführten Consecrationsmodus bei der spätern Uebertragung desselben Cultus in den Occident abzugehen. Jedenfalls muss es sehr bedenklich erscheinen, gerade im Centrum der eminentesten Culthandlung, für welche die Apostel von ihrem Meister sicher sehr bestimmte Weisungen empfangen hatten, verschiedenartige apostolische Ordnungen zu statuiren.[131]) So lange nicht die zwingendsten Gründe eine gegentheilige Behauptung abnöthigen, werden wir der durchgängigen Iden-

eam et faciat eam, panem scilicet et calicem hunc, corpus et sanguinem Domini nostri Iesu Christi, *transmutante* ea te et ea sanctificante *per operationem Spiritus sancti.* Renaud. II, p. 633. Vgl. oben Note 103.

131) Man beachte, dass wir unsere Behauptung auf das Centrum der Liturgie abgrenzen. Für dieses glauben wir eine überall wesentlich gleiche apostolische Ordnung fordern zu müssen.

tität der beiderseitigen Liturgieen - Cyklen nachgehen müssen, um die Einheit des apostolischen und nachapostolischen Cultus und damit das Merkmal der Una apostolica allüberall zu wahren. Wir können uns darum im Interesse der Einheit der Kirche, gestützt auf diese allerdings zunächst aprioristischen Gründe, schon von vorneherein nicht entschliessen, wie einige neuere katholische Schriftsteller gethan haben, der Liturgie des Abendlandes die Epiklese abzusprechen oder in dem Mangel derselben eine unterscheidende Differenz beider Kirchen zu erblicken, deren nähere Würdigung sogar zu Gunsten der abendländischen Liturgie ausschlage.[132]) Prüfen wir also unbefangen die vorhandenen Reliquien der alten occidentalischen Liturgieen Galliens, Spaniens, der Mailändischen Kirche und endlich den Consecrationskanon der römischen Liturgie.

1. Die gallikanische Liturgie.

Die altgallikanische Liturgie ist griechischen Ursprungs. Die Glaubensboten Galliens Pothinus und Irenäus waren als Kleinasiaten mit dem griechischen Cultus vertraut und

132) Henke, die katholische Lehre über die Consecrationsworte S. 72: In dem alten gallikanischen Ritus findet sich nach dem eignen Geständniss Le-Brun's nach den Einsetzungsworten ein Gebetsabschnitt unter dem Titel „Secreta“ oder „Post-mysterium“, welcher wohl in einigen Messen eine Anrufung des heil. Geistes, in andern aber ein einfaches Gebet enthält. Sonst begegnet uns in dieser Liturgie nichts, was als eine Anrufung des göttlichen Geistes gelten könnte. Hier fehlt also die ἐπίκλησις. Eben so wenig kann sie in der Mozarabischen Messe nachgewiesen werden (?). — Krüll, christliche Alterthumskunde II, p. 276: die lateinische Kirche kennt die Epiklesis der Orientalen nicht. (Note 2.): Für das Abendland fanden wir nur in einem Citat bei Selvaggio (antiquitat. christ. lib. 2, p. 2, c. 2, § 11, n. 9.) ein der Epiklesis ähnliches Gebet aus der mozarabischen Liturgie am 2. Sonntag nach der Octave von Epiphanie (?). — Kössing, der Unterschied der griechischen und römischen Liturgie, nachgewiesen am Messkanon (Freiburger Zeitschrift für Theologie 1841. Bd. VI, S. 225—275). Näheres s. Note 223.

konnten in den Kirchen von Vienne und Lyon die Feier der heil. Mysterien selbstverständlich nur nach dem griechischen Vorbilde ordnen. Es darf darum weder der griechische Typus der altgallikanischen Liturgie im Allgemeinen, noch die Bekanntschaft des Irenäus mit dem in Kleinasien bereits im 3. Jahrhundert geläufigen und aus apostolischem Herkommen abgeleiteten *λόγος ἐπικλήσεως* befremden.[133]) Wenn nun auch die liturgischen Denkmäler dieser ersten Zeit unzugänglich sind, sei es, dass sie verloren gegangen oder noch irgendwo in Palimpsesten schlummern mögen, so berechtigen doch die zugänglichen Ueberreste einer spätern Zeit zu giltigen Rückschlüssen auf die nähere Beschaffenheit der ursprünglichen gallikanischen Liturgie.

Die älteste dieser Reliquien bietet der von Mone aus der Reichenauer Bibliothek edirte Codex rescriptus, welcher mit Sicherheit Monumente der gallischen Liturgie aus der ersten Hälfte, vielleicht aus dem zweiten Viertel des 5. Jahrhunderts enthält.[134]) Er hat eilf Messen mit vier nach dem „*Qui pridie*" unter der Aufschrift „Post-Secreta" oder „Post-mysterium" oder „collectio" aufgeführten Epiklesen, welche unmöglich als abrupte, mit einer noch ältern Zeit in keinem Zusammenhange stehende Erscheinungen aufgefasst werden können.[135]) Der Vordersatz dieser

133) Vgl. oben S. 21.

134) Die Gründe, welche der verdienstvolle Herausgeber (Griechische und lateinische Messen aus dem zweiten bis sechsten Jahrhundert Cap. 5, S. 53, bes. 56 ff.) für ein höheres Alter geltend macht — er will ihnen das Zeitalter des Irenäus vindiciren — reichen nicht zu (Tübinger Quartalschrift, Jahrg. 1850, S. 500 ff.).

135) Man wundere sich nicht über diese im Vergleich mit der Zahl der Messen geringe Anzahl der Epiklesen, da fünf Messen an der betreffenden Stelle fragmentarisch sind, von den übrigen sechs also nur zwei für die Epiklese eine Oration allgemeinern Inhalts substituiren. Auch muss selbst noch die letztere Zahl, streng genommen, eingeschränkt werden, da unter ihnen die Eine Post-Secreta, wenn sie auch keine ausgeführte Epiklese ist, wesentlich denselben

Epiklesen bringt, wie bei den Griechen, die Bitte um die Consecration: um die durch die „transfusio“ oder „perfusio“ des heiligen Geistes zu bewirkende „transformatio, translatio, mutatio“; der Nachsatz bewegt sich theils in demselben Gedanken, theils enthält er die Bitte um die Frucht des sacramentalen Genusses. Ihre collectenartige Form thut dem wesentlichen Charakter der Epiklese keinen Eintrag; sie beruht auf demselben Grunde, wie die prägnante Gestaltung der occidentalischen Messformularien überhaupt: auf der nationalen Eigenthümlichkeit der Abendländer, welche die griechische Loquacität nicht lieben.

Wir führen übrigens sowohl hier als weiterhin auch solche Gebete als vollgiltige Epiklesen an, in welchen des wandelnden Factors, des heil. Geistes, nicht ausdrücklich Erwähnung geschieht. Die abendländische Liturgie besitzt nämlich — und hierin müssen wir gleichzeitig einen Vorzug constatiren — eine den Orientalen unbekannte grosse Mannigfaltigkeit liturgischer Formularien. An dieser Beweglichkeit participirte anfänglich auch das Gebet des Centrums, und so geschah es häufig, dass im Hinblick auf andere diesfällige Formularien das unmittelbare Agens der Consecration, der heil. Geist, als etwas genugsam schon Bekanntes vorausgesetzt wurde, wodurch offenbar der wesentliche Begriff der ἐπίκλησις unberührt bleibt.[136])

Gehen wir nun zu den einzelnen der gallischen Epikle-

Gedanken enthält, indem sie bittet, „dass der Vater gnädig die Gaben der Gläubigen (*munera* credentibus) ansehen möge“ (Miss. VI, Mone a. a. O. S. 29). Wir werden später den Beweis liefern, dass dieser Ausdruck auf die Elemente des Brodes und Weines bezogen werden muss und keimartig die Bitte um Consecration einschliesst.

136) Aus dieser Eigenthümlichkeit empfangen auch alle jene Orationen Licht und rechte Interpretation, welche in den allgemeinsten Ausdrücken nur um „Annahme der Gaben“ (ut accipias, accepta habeas haec dona, munera) bitten, sofern die Ergänzung des Zweckes, wozu sie angenommen werden sollen (nämlich zur Con-

sen über, zunächst des Mone'schen Palimpsests. Sie sind folgende vier:[137])

1. Recolentes igitur. et servantes praecepta unigeniti. depraecamur pater omnipotens. ut his creaturis altario tuo superpositis[138]) *spiritus sanctificationis infundas,* ut per transfusione caelestis. adque invisibilis sacramenti. panis hic mutatur, in carne, et calex translatus in sanguine, sit totius gratia, sit sumentibus medicina. p. d.[139])

2. Domini ac dei nostri sempeterni gloriam depraecemur. orantis uti hoc sacrificium tua benedictione. benedicas et *sancti spiritus tui rore perfundas.* ut accipientibus universis. legitima sit eucharestia per Jhm Xpm filium tuum deum ac dominum conservatoremque nostrum. cui est aput te domine cum spiritum sanctum regnum sempiternum perpetua divinitas in secula seculorum amen.

3. Addit etiam istud edictum. ut quotienscunque corpus ipsius sumeretur et sanguis. commemoratio fierit dominicae passionis, quod nos facientis Jhesu Christi fili tui domini ac dei nostri. semper gloriam praedicamus, rogamus. uti hoc sacrificium tua benedictione benedicas et *sancti spiritus rore perfundas,* ut accipientibus universis sit eucharia pura vera legitima, per Jhesum Christum filium tuum

secration), als von selbst sich verstehend, mental zurückbehalten wird.

137) Mone, a. a. O. S. 18, 21, 23, 26.

138) creaturae *superpositae* = προκείμενα δῶρα. Vgl. Iren. adv. haer. lib. V, c. 2, § 3: τὸ ἀπὸ τῆς κτίσεως ποτήριον ... τὸν ἀπὸ τῆς κτίσεως ἄρτον.

139) Muss wohl heissen: ut his creaturis altario tuo superpositis Spiritum sanctificationis infundas, ut per transfusionem coelestis atque invisibilis sacramenti, panis hic mutatus in carnem et calix translatus in sanguinem, sit offerentibus gratia, sit sumentibus medicina. — Der Spiritus sanctificationis = spiritus consecrationis, d. i. der die Consecration vollbringende heil. Geist. Wir übersetzen: dass du auf diese geschöpflichen Gaben den Geist der Weihe ergiessest.

dominum ac deum nostrum qui vivet et regnat tecum cum spirito sancto in aeterna saecula saeculorum amen.

4. Deus Abraham. deus Isaac. deus Jacob deus et pater domini nostri Jhu Xpi tu de caelis tuis. propitius affavens. hoc sacrificium nostrum. indullentissima[140]) pietate prosequere. *discendat* domine plenitudo. magistatis. divinitatis, pietatis, virtutis, benedictionibus[141]) et gloriae tuae. *super hunc panem. et super hunc calicem.* et *fiat* nobis. legitima eucharistia *in transformatione corporis et sanguinis domini.* ut quicumque et cotienscumque ex hoc panem. et ex hoc calice libaberimus. sumamus nobis. monimentum, fidei. sincerem dilectiones. tranquilla. spem resurrectionis. adque immortalitatis aeterne in tuo filique tui hac . . .[142])

Das nächstälteste, vor der Zeit der Karolinger im Narbonensischen Gallien gebrauchte sogenannte Missale Gothicum[143]) kennt folgende sechs Epiklesen,[144]) welche sich häufig wörtlich jenen des Reichenauer Codex anschliessen und deshalb als aus älterer Zeit bewahrte sich erweisen:

1. In festo circumcisionis Post-Secreta: Haec nos, Domine, instituta et praecepta retinentes,[145]) suppliciter oramus, uti hoc sacrificium suscipere et benedicere et *sanctifi-*

140) indulgentissima.

141) benedictionis.

142) ut quicumque et quotiescumque ex hoc pane et ex hoc calice libaverimus, sumamus nobis monumentum fidei, sinceritatem dilectionis, tranquillam spem resurrectionis atque immortalitatis aeternae . . .

143) Der Codex, aus welchem es Thomasius im J. 1680 zu Rom edirte, stammt aus dem 9. Jahrhundert, repräsentirt aber wohl die Gallische Liturgie aus dem Anfange des 7. Jahrhunderts.

144) Mabillon lib. III de liturgia Gallicana, Paris 1729, p. 202. 214. 228. 284. 296. 297.

145) Schliesst, wie auch die folgenden Anamnesen, an das „haec quotiescunque feceritis" an.

care[146]) digneris, ut *fiat* nobis eucharistia legitima in tuo filiique tui nomine et Spiritus sancti, *in transformationem corporis et sanguinis* Domini nostri Jesu Christi, Unigeniti tui, per quem omnia creas, creata benedicis, benedicta sanctificas et sanctificata largiris Deus, qui in trinitate perfecta vivis et regnas in saecula saeculorum.

2. In assumptione S. Mariae matris Domini nostri Post-mysterium: *Descendat,* Domine, in his sacrificiis[147]) tuae benedictionis coaeternus et cooperator *Paraclitus Spiritus,* ut oblationem, quam tibi de tua terra fructificante porregimus, coelesti permuneratione,[148]) te sanctificante, sumamus: ut *translata fruge in corpore, calice in cruore,* proficiat meritis, quod obtulimus pro delicto. Praesta omnipotens Deus, qui vivis et regnas in saec.

3. In cathedr. S. Petri Post-mysterium: Haec igitur praecepta servantes, sacrosancta *munera* nostrae salutis offerimus, obsecrantes, ut *immittere digneris Spiritum tuum sanctum super haec solemnia:* ut *fiat* nobis legitima eucharistia in tuo filiique tui nomine et Spiritus sancti, *in transformatione corporis ac sanguinis* D. N. J. C. unigeniti tui, edentibus nobis vitam aeternam regnumque perpetuum conlatura bibituris. Per ipsum Dominum.

4. In fest. S. Leudegarii Martyris Post-Secreta: Haec facimus, Domine, passionem tuam commemorantes, haec facimus, pater Jesu Christe (Christi), qui nobis de lege veteri novam tradidisti. Concede nobis, intercedente beato an-

146) Sanctificare = ἁγιάζειν, consecrare. Hieraus folgt für das „suscipere" die Note 136 angegebene Bedeutung: die drei Synonyma suscipere, benedicere et sanctificare bilden einen Climax.

147) Unter den „sacrificia" können hier offenbar nur die Opferelemente des Brodes und Weines verstanden werden. Hiernach ist auch der Singular „sacrificium" der sub num. 1 angeführten Epiklese zu beurtheilen.

148) Non dubito, quin legendum hoc loco: „coelesti *permutatione*", ut sequentia probant. Mabillon l. c. p. 214.

tistite tuo Leudegario martyre, . . . ut *descendat hic benedictio tua super hunc panem et calicem in transformatione Spiritus tui sancti,* uti haec benedicendo benedicas, sanctificando sanctifices: ut quicumque ex utraque benedictione sumpserimus, aeternitatis praemium et vitam consequi mereamur aeternam. Per ipsum Dominum.[149])

5. In Missa dominicali Post-mysterium: Magnum hoc munus misericordiae est: qui nobis docuit redemptionis nostrae sacrificia celebrare, sicut obtulit Dominus noster Jesus Christus in terris. Per quem te, pater omnipotens, deprecamur, ut *supraposita* altario tuo *munera*[150]) laetus aspicias,[151]) atque *haec omnia obumbres sancti filii tui Spiritus,*[152]) ut quod ex hac tua benedictione acceperimus, aeternitatis gloria consequamur. Per . .

6. In Missa dominicali Post-Secreta: Memores gloriosissimi Domini passionis et ab inferis resurrectionis offerimus tibi, Domine, hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem salutarem, *obsecrantes, ut infundere digneris Spiritum tuum sanctum*[153]): edentibus nobis vitam aeternam regnumque perpetuum conlatura potantibus. Per . . .

149) Da der heil. Leodegar im J. 678 starb, so fällt die Abfassung der bezüglichen Messe wohl in's Ende des 7. Jahrhunderts und zeugt dafür, dass damals das Bewusstsein um die Epiklesis in der Gallischen Kirche noch sehr lebendig war.

150) προκείμενα δῶρα.

151) Vgl. den Canon der römischen Liturgie: supra quae propitio ac *sereno* vultu *respicere* digneris. Das Ziel des „aspicias" ist in dem Folgenden gegeben: atque haec omnia (sc. supraposita munera) obumbres.

152) Soll entweder heissen „obumbret" oder „Spiritu". Siehe die zugehörige Note bei Mabillon p. 296. — Die Consecration ist durch „obumbratio" (ἐπισκιασμός) mit der Incarnation parallelisirt, worüber Näheres weiter unten.

153) Was diese „infusio Spiritus sancti" für einen Zweck habe, geht zur Genüge aus der Epiklese des Reichenauer Codex (Mone, p. 21)

Das Missale Gallicanum vetus, welches Monumente der gallischen Liturgie aus der Mitte des 7. Jahrhunderts enthalten mag,[154]) hat überhaupt nur noch drei Postsecreten, und unter diesen zwei gleichlautende, welche der missa S. Germani und de adventu Domini zugehören,[155]) nämlich:

Descendat, precamur omnipotens Deus, super haec, quae tibi offerimus, Verbum tuum sanctum; *descendat* inaestimabilis gloriae tuae *Spiritus;* descendat *antiquae indulgentiae tuae donum,* ut *fiat* oblatio nostra hostia *spiritalis* in odorem suavitatis accepta:[156]) etiam nos famulos tuos per sanguinem Christi tua manus dextera invicta custodiat. Per Dom.

Weiterhin verdrängte der römische Kanon diese besondere Gestaltung des nachconsecratorischen Theiles der gallischen Liturgie. Selbst in den genannten beiden Missalien findet sich zwar noch vereinzelt eine Post-Secreta, die in demselben Gedankenkreise sich bewegt,[157]) meist aber fehlt sie oder ergeht sich in allgemeinen, durch die Kirchenjahrszeit oder eine Festfeier motivirten Bitten.

hervor: ut his creaturis altario tuo superpositis Spiritum *sanctificationis* (= consecrationis) infundas, ut . . . panis hic *mutatus* in carnem et calix *translatus* in sanguinem etc. Vgl. die Synonyma „perfundere“ (Mone, p. 18) und „immittere“ (Mabill. p. 228).

154) Die Annäherungen an den römischen Ritus, der nachmals mehr und mehr zum Durchbruch gelangte, sind in demselben schon erkennbar.

155) Mabillon l. c. pag. 331 u. 335.

156) Ueber die Bedeutung der hostia spiritalis *in odorem suavitatis accepta* wird unten Rede sein.

157) Vgl. die Post-Secreta der missa in symboli traditione (Missale Gothic. und Gallican. vet. Mabill. l. c. p. 236 u. 346): Aspice in coelo vultum tuum (sincero vultu tuo) pie miserator, haec *munera,* qui propensus es ad dona, et *ipsa contemplatione oblata sanctifices* naturali majestate, qui perpetue sanctus es et sancte (sancta) largiris. Quod ipse praesta etc. Der göttliche Gnadenblick wirkt allmächtig (Ps. 103, 32): er reicht hin zur Consecration der munera oblata, so dass aspicere = contemplatione sanctificare. Vgl. Note 135.

2. Die Mozarabische Liturgie.

Die Kirche Spaniens ist von Rom aus gegründet worden;[158]) ebendaher empfing sie auch ihren Cultus.[159]) Ja, es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Gothische und Mozarabische Liturgie mit der ursprünglichen römischen eine grössere Aehnlichkeit hatte, als die spätere und jetzige römische mit der frühern römischen Liturgie.[160]) Ist es nun zwar nach dem Bildungsprocess, durch welchen sie hindurchgegangen,[161]) nicht möglich, durchweg ihre antiken

158) Die Spanische Kirche feiert das Fest ihrer von den Apostelfürsten ordinirten und ausgesandten sieben bischöflichen Glaubensboten Torquatus, Sekundus, Indaletius, Ktesiphon, Euphrasius, Hesichius und Cäcilius den 1. Mai. (Liturgia Mozarabica ed. Migne t. LXXXV, col. 735; vgl. besonders die Inlation der Messe fol. 738.)

159) Florez (dissertation historico-chronologica de la missa antigua de Espanna t. 3, p. 187—360) hat gezeigt, dass die alte spanische Liturgie der römischen wenigstens in allen Hauptpunkten ähnlich war. Er vertritt die Ansicht, dass die sieben apostolischen Männer die Liturgie des heil. Petrus oder die römische in Spanien einführten; dass dieses der ursprüngliche Ritus, und dass sie schon in der Mitte des 5. Jahrhunderts in Spanien herrschend war, obgleich sie die gothische Liturgie heisst. (Gams, die Kirchengeschichte von Spanien. Regensburg 1862. I, S. 82.) — Die orientalischen Anklänge, welche man in dem mozarabischen Ritus hat finden wollen (so Lesley), berechtigen keineswegs zu dem Schlusse der unmittelbaren Verbindung der spanischen Liturgie mit der griechischen. Wir sind überzeugt — und dafür wird die nachfolgende Untersuchung über den römischen Kanon den schlagendsten Beweis liefern — dass der occidentalische Ritus überhaupt, insbesondere der römische, orientalischen Ursprungs ist, sofern das occidentalische Christenthum selber diesen Ursprung nicht verleugnen kann. Die Apostel brachten keine andern Cultusformen in's Abendland, als jene, in welche sie sich im Morgenlande an ihren verschiedenen Sitzen bereits eingelebt hatten. — Das stärkste Argument gegen Lesley's Hypothese s. Gams a. a. O. S. 84. — Wir müssen darum Isidor beistimmen (eccl. off. lib. 1, c. 15): Ordo missae vel orationum, quibus oblata Deo sacrificia consecrantur, primum *a sancto Petro* est institutus.

160) Gams a. a. O. S. 81.

161) Le Brun explication de la messe diss. V. art. I (t. II, p. 235 sq.)

Formen zu eruiren, so besitzen wir immerhin in der durch den Cardinal Ximenes im Jahre 1500 veranstalteten Ausgabe des sogenannten Missale mixtum eine unschätzbare Reliquie des Alterthums,[162]) aus welcher sich nicht blos für die Beschaffenheit der altspanischen, sondern auch für das richtige Verständniss der römischen Liturgie, die seit den Tagen des Papstes Vigilius bei jener Weiterbildung mit betheiligt war,[163]) bedeutsame Resultate erheben lassen. Vor Allem hat unverkennbar die Mozarabische Messe in ihrem Centrum das traditionell Empfangene unversehrt bewahrt. Dafür bürgt der durch das ganze genannte Missale an dieser Stelle erhaltene Consensus, der selbst durch spätere Weiterbildungen nie ganz verwischt werden konnte. Mit andern Worten: die Mozarabische Liturgie besitzt in der den Consecrationsworten eng anschliessenden sogenannten oratio post-pridie die ἐπίκλησις der alten Kirche, und dies in einer solchen Fülle, dass jeder Versuch, ihre Existenz zu leugnen, vergeblich bleiben wird.[164])

162) Die erwiesen später zugekommenen römischen Bestandtheile des Mozarabischen Missals s. Le Brun a. a. O. S. 259 ff.

163) Vigilius übersandte 538 dem Erzbischof Profuturus von Braga den römischen Messkanon.

164) Der Herausgeber des Ximenes'schen Missale mixtum (Rom. 1755), Jesuit Alexander Lesley, hat sich bemüht, die so laut aus der oratio postpridie sprechende Bitte um Consecration der Oblation zu einer Bitte um die Frucht des Sacraments für die Communicanten zu paralysiren (S. Migne l. c. col. 250 Note f; col. 272 Note d; col. 332 Note l; col. 485 Note e u. a.). Dagegen legt schon der Text ein unüberwindliches Veto ein, indem er nur zu häufig mit einer jeder Umdeutung Trotz bietenden Bestimmtheit das, was durch die infusio, perfusio, inspiratio, illustratio, perlustratio des heil. Geistes an der Oblation geschehen soll, von dem scheidet, was den Communicanten erfleht wird. Andererseits haben die Ausdrücke benedicere und sanctificare, sobald sie bezüglich der eucharistischen Elemente gebraucht werden, in der liturgischen Sprache schon vor der Consecration (was Niemand, auch Lesley nicht, leugnet) den bestimmten Begriff der Consecration, und es ist nicht einzusehen, wie dieselben Worte in einem und demselben liturgischen Acte plötzlich d. i.

Wir geben daraus nachstehend die hervorragendsten.[165])

1. In secundo Dominico post octavas Epiphaniae.[166])

Vitam nostram, Domine, unigeniti tui mortem votiva confessione promerentes, resurrectionem ejus et ascensionem

unmittelbar nach dem Consecrationsactee ine andere Bedeutung gewinnen sollen. Man vgl. beispielsweise nur das Post-Sanctus der Messe auf Dom. 3. p. Pentecost. mit dem Post-pridie derselben Messe (Migne col. 633). Wenn nun auch spätere Formationen durch ihre Prägnanz Object und Subject in einander fliessen und so die durchsichtige Klarheit vermissen lassen, so wird daraus so lange kein Gegenbeweis hergeholt werden dürfen, als der hermeneutische Grundsatz gilt, dass der Sinn der dunkeln Stellen aus den klarern erhoben werden müsse. — Uebrigens ist in der Spanischen Kirche das Bewusstsein um den Epiklesen-Inhalt der oratio post-pridie noch im 10. Jahrhundert in lebendiger Frische vorhanden. Siehe die bezügliche Oration der, wie die Aufschrift sagt, gegen das Jahr 930 verfassten Messe des heil. Martyrers Pelagius (Migne col. 1049).

165) Wir citiren nach Migne, der die Lesley'sche Ausgabe abgedruckt hat.

166) Migne col. 250. — Wir führen diese Epiklese als erste an, weil sie das Zeugniss Isidor's von Sevilla (de eccl. off. lib. 1, cap. 15) für sich hat und die von letzterem gebrauchte Bezeichnung der oratio post-pridie als „conformatio sacramenti" sowohl rechtfertigt, als deren richtige Auffassung vermittelt. (Vgl. oben Note 78.) Lesley substituirt in der zugehörigen Note f. mit Berufung auf die (oben gewürdigte) Hittorp'sche Lesart „confirmatio": et corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi plenam transformationem confirmes, und will dann transformatio corporis et sanguinis = transformatum corpus et sanguinem erklären, wie zuweilen consecratio für die res consecrata, sanctificatio für die res sanctificata stehe. Diese völlig willkürliche Corruption des liturgischen Textes und die daran anlehnende gewaltsame Interpretation stammt aus der Furcht vor der Epiklese. Dafür muss er dann aber auch zu weitern, die Unklarheit vermehrenden, exegetischen Kunststücken greifen und das drohend im Wege stehende „hostiam oblatam *benedicat*" auf die „Eingiessung der Fülle aller ewigen und zeitlichen Güter" deuten, welche die Communicanten aus dem Genusse der Eucharistie empfangen. „Caeterum", so argumentirt er, „plenam transformationem corporis et sanguinis Christi, sive, quod in idem recidit, corpus Christi et sanguinem ejusdem plene transformatum transsubstantiatumque confirmari intelligebant per divini Spiritus benedictionem, *non qua elementa transmutantur,* siquidem transsub-

in coelos fide indubitata fatemur ... Ob hoc ergo quaesumus famulantes, ut oblationem hanc *Spiritus tui permixtione sanctifices* et *corporis ac sanguinis* Domini nostri Jesu Christi *plena transformatione conformes:* ut hostia, qua nos redemptos esse meminimus, mundari a sordibus facinorum mereamur ... ℟. Amen.[167])

2. In Nativitate Domini.[168])

Haec Domine dona tua et praecepta servantes, in altare tuum *panis ac vini holocausta proponimus,*[169]) rogantes profusissimam tuae misericordiae pietatem, ut *in eodem Spiritu,* quo te in carne virginitas incorrupta concepit, has hostias trinitas indivisa *sanctificet:* ut, cum a nobis fuerit ... percepta, quicquid contra animam male vivit, intereat, quicquid interierat, nullatenus reviviscat.

3. In die resurrectionis Domini.

Precamur nunc, Domine pater aeterne omnipotens Deus, ut quemadmodum Dominus noster Jesus Christus filius tuus illa ineffabilium gratiarum actione semetipsum tibi pro nobis offerens, mortem nostram suscepturus auditus est, ita nunc et nos, qui ipsum et vitam ejus quaerimus exequendo ministerialiter, quae instituit audiamus (audiamur). Ut hic tibi *panis cum calice oblatus in filii tui corpus et sanguinem te benedicente ditescat,* ac largo oris tui *perfusus*

stantiata supponebant, sed qua, donis jam rite transmutatis, *omnium aeternorum et temporalium beneficiorum copia infunderetur, inter communicantes dispertienda.*

167) Sämmtliche orationes post-pridie der Mozarabischen Liturgie werden Seitens des Volks durch das Responsorium „Amen" geschlossen. Vgl. Note 38.

168) Migne col. 189. Dieselbe Oration kehrt oft wieder, so in festo S. Matthiae Ap. (col. 727), S. Matthaei Ap. (col. 864), im Commune unius martyris (col. 952). Die fruchtlosen Bemühungen Lesley's bezüglich derselben s. Migne col. 727. not. b.

169) Vgl. die Liturgie des heil. Markus: *τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν δώρων προεϑήκαμεν ἐνώπιόν σου.* S. oben S. 60.

Spiritu indulgentiam nobis omnium peccatorum largiatur et gratiam . . . [170])

4. In Dominico ante jejun. Kalendar. Novembrium.

Complentes igitur atque servantes praecepta unigeniti filii tui precamur omnipotens Deus, ut *his creaturis* superpositis altario tuo *sanctificationis munus infundas*, ut per transfusionem coelestis atque invisibilis sacramenti panis hic *transmutatus* in carnem et calix *transformatus* in sanguinem sit offerentibus gratia et sumentibus medicina.[171])

5. In sexto Dominico post Octavas Epiphaniae.

Credentes, Domine, universa mirabilia Domini nostri Jesu Christi filii tui, atque incarnationis ejus et divinitatis potentiam confitentes, in tuis laudibus exultamus tibique sacrificium laudis offerimus. Rogamus clementiam tuam, summa trinitas, Deus et infinita majestas, ut haec oblatio, quam in sancto altario tuo deferimus pro nostrorum expiatione facinorum, sit oculis tuis placita, sit semper accepta simulque *efficiatur illo sancto superveniente septiformi Spiritu benedicta, quo ubique Deus veraciter manifestetur in ea:* ut te hanc hostiam benedicente, si qui ex ea liberaverint, te largiente, et in hoc saeculo percipiant medicinam, et in futuro consequantur vitae aeternae coronam.[172])

170) Migne col. 485. Lesley will, seinen vorgefassten Zweck consequent verfolgend, corrigiren: ut hic panis cum hoc calice in filii tui *corpore* et *sanguine* tibi oblatus, te benedicente, *coelestium bonorum copia nobis* ditescat. So, meint er, verschwinde jede Schwierigkeit.

171) Migne col. 650. Vgl. Mone, miss. III, pag. 21; Missale Goth. ed. Mabill. p. 214 u. 299.

172) Migne col. 272. — Die „benedictio", welche durch die ἐπιφοίτησις des heil. Geistes (illo sancto *superveniente* Spiritu) an der Oblation vollzogen und durch den erklärenden Zusatz: quo ubique *Deus veraciter manifestetur in ea* (ὅπως ἀποφήνῃ) zweifellos als Consecration gekennzeichnet wird, will Lesley wieder auf die Wirkungen des Sacraments rücksichtlich der Geniessenden beziehen: benedictio, quam petunt, ad *effectus sacramentales* spectat, scilicet ut *dona* Spiritus sancti rite *eucharistiam suscipientibus* conferantur. — Ueber den Ausdruck septiformis spiritus vgl. Isidor. Orig. lib. VII, cap. 3.

6. Secunda Feria Pasche.[173])

Hoc agentes apud te, pater sancte, redemptricem nostram unigeniti tui mortem, sicut ipse praecepit, usque in adventum ipsius nuntiamus. Nos eum pro nobis annuntiamus mortuum esse . . . Nos eum resurrexisse credimus . . . Nos eum credimus et annuntiamus ad judicium esse venturum . . . Hanc quoque oblationem ut acceptam habeas et *benedicas* supplices exoramus, sicut accepta habuisti munera Abel pueri tui justi, et sacrificium patriarchae nostri Abrahae, et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech. *Descendat* hic quaeso invisibiliter *benedictio* tua, sicut quondam in patrum hostiis descendebat. Ascendat odor suavitatis[174]) in conspectu divinae majestatis tuae ex

173) Migne col. 491. Lesley setzt die Abfassung dieser Oration in die Zeit nach dem Anfange des 6. Jahrhunderts, da sie schon zwischen den *offerentes,* d. i. denen, welche Opfergaben darbrachten und communicirten, und den *adstantes*, welche einfach nur dem Opfer anwohnten, unterscheidet.

174) Die Oblation ist erst dann ein odor suavitatis in conspectu divinae majestatis, wenn sie in den Leib und das Blut Christi gewandelt ist. Darum enthält das „ascendat odor suavitatis etc." eine Bitte um Consecration, wie auch die Epexegese: „et deferatur Spiritus sanctus, qui oblata . . *sanctificet*" deutlich ausspricht. Ueber die Bedeutung dieses allen Liturgieen geläufigen Bildes vgl. die oratio post-pridie zu fer. 4. Pasch. (Migne col. 502): haec est hostia, quae pependit in ligno. Quod pro nobis obtulit sacerdos noster, in veritate hoc conferimus *in panis ac vini suavitate;* desgl. Dom. 7. post Oct. Epiphan. (col. 277): facias hanc hostiam vivam placentem tibi, sanctam ac benedictam. Referatur in sacrificio justitiae, *ex quo in excelsis suavitatis odor ascendat.* — Die benedictio altaris des missale Gellonense aus dem 9. Jahrhundert (bei Martene, de antiq. eccl. rit. Antverp. 1764, t. III, p. 246) hat folgendes Gebet: Dei Patris omnipotentis misericordiam . . deprecemur, ut hoc altare sacrificiis spiritalibus consecrandum . . . praesenti benedictione sanctificet, ut in eo semper oblationes impositas benedicere et sanctificare dignetur et *spiritali* placatus *incenso,* precanti familiae suae promptus exauditor adsistat. — Desgl. die (corrumpirte) oratio ad tabulas benedicendas (l. c. p. 247): respice ad hoc altaris tui holocaustum, quod non tam igne probatur, sed *infusa sancti Spiritus tui gratia in odorem suavitatis ascendat*, ut accipiant ibi hac

hoc sublimi altario tuo per manus angeli tui, *et deferatur in ista solennia Spiritus tuus sanctus,* qui tam adstantis quam offerentis populi et *oblata* pariter et vota[175]) *sanctificet.* Ut quicumque ex hoc corpore libaverimus, sumamus nobis medelam animae . . .

7. In Octava Pasche.

Facimus, Domine, commemorationem Domini nostri Jesu Christi filii tui, qui nos morte sua redemit et resurrectione erexit . . . Unde per ipsum te Deus pater exposcimus, ut *illo Spiritu haec oblata sanctifices,* quo olim in discipulos insufflasti credentes: sicque nos participatione hostiae hujus percipiamus meritum sanctitatis, sicut illi te insufflante adepti sunt verbum praedicationis.[176])

sumentibus nobis legitima permaneat, eucharistiaque haereat in visceribus nostris et vita concedat aeterna. — Das Pontifical. eccl. Cadurcens. aus dem 9. Jahrhundert (Martene l. c. p. 282 u. 292): Consecrare et sanctificare dignare, Domine, lapidem istum per istam unctionem et nostram benedictionem in nomine D. N. J. C., ut hujus altaris holocaustum *infusa Spiritus sancti tui gratia in conspectum divinae majestatis tuae ascendat*, et accipientibus atque sumentibus nobis sive omnibus orthodoxis legitima eucharistia permaneat haereatque in visceribus nostris et vitam nobis tribuat sempiternam. Vgl. noch sacramentar. Gelasian. (Lit. Rom. vet. ed. Muratori col. 610) und Pontificale Roman. consecratio altaris (edit. Antverp. 1707, p. 251 u. 253). Uebrigens werden wir unten hiefür noch weitere Belege anführen.

175) Unter den vota (analog den alttestamentlichen נדרים) sind die Oblationen zu verstehen. Vgl. die oratio post-pridie der fer. 4. hebdomad. 1. Quadrages. (Migne col. 309): „offerentes tibi *oblationum vota*“ und Dom. 7. post. Oct. Epiph. (col. 277): „deferentes altaribus tuis Domine *oblationum vota*, non merita“; die Secreta des liber sacramentor. Alkuin's (Migne, t. 101, col. 450): „Acceptare digneris . . hoc sacrificium, quod tibi . . . offerimus, quia vota nostra *dona* sunt tua. Nec tibi quidquam melius, nisi quod dederis, offerimus.“ — Augustin. ep. 59 ad Paulin.: Voventur autem omnia, quae offeruntur Deo, *maxime sancti altaris oblatio*, quo sacramento praedicatur nostrum aliud votum maximum, quo nos vovimus in Christo esse mansuros, utique in compage corporis Christi.

176) Migne col. 574.

8. In Ascensione Domini.[177])

Indicavimus plane nec unquam tacebimus passum te, Christe, pro redemptione miserorum, resurrexisse pro salute fidelium, coelos ascendisse pro virtute meritorum, venturum te esse judicem mortuorum atque viventium. Quod scientes Domine, ut nobis dies illa terribilis aliquantulum ex tua propitiatione mitior adveniat, *haec munera offerimus.* Quae ut nobis in salutem percepta contingant, *visitet*[178]) *ea Spiritus tuus sanctus,* qui in similitudinem flammae Manues[179]) dona suscepit. Visitet et *vivificet ea Spiritus tuus sanctus,* qui per vaporem incendii Heliae prophetae holocaustum adsumpsit. Visitet et *vivificet ea Spiritus tuus sanctus,* qui ignearum divisione linguarum in apostolorum tuorum cordibus commeavit. Ut recepta in visceribus nostris et praesentem nobis et aeternam praestent salutem.

9. In festo S. Christinae virginis et martyris.

Haec igitur praecepta servantes, sacrosancta munera nostrae salutis offerimus, obsecrantes te, clementissime omnipotens Deus, *ut infundere digneris Spiritum tuum sanctum super haec libamina, ut fiat nobis legitima eucharistia* in tuo filiique tui nomine et Spiritus sancti benedicta, in *transformatione* ejusdem corporis Domini nostri Jesu Christi filii tui: edentibus nobis in vitam aeternam regnumque perpetuum.[180])

177) Migne col. 604.

178) Das „visitet" wird näher erläutert durch „vivificet". Das Object bilden die *munera* d. i. die Opferelemente des Brodes und Weines. Vgl. die Schlussoration des Römischen Kanons: per quem haec omnia semper bona creas, sanctificas, *vivificas*, benedicis et praestas nobis.

179) Richt. 13, 20.

180) Migne col. 794. Vgl. Missa III u. IV bei Mone l. c. p. 21 u. 24 (S. oben S. 71. 72); Missale Gothic. in cathedr. S. Petri (Mabill. p. 228) u. Missale Mozarab. in Sabbath. sanct. (Migne col. 474).

10. In festo S. Marcianae virg. et mart.[181])

Te omnipotens Deus petimus et rogamus, ut *hanc oblationem*, quam fideli et humili devotione offerimus, *suscipere digneris propitius*, et nostrae servitutis libamina ipse tibi facias acceptabilia, ut accepta (et) *per mysterium*[182]) *sancti Spiritus sanctificata* tribuas postulationem nostrae salutis et in odorem suavitatis accipias.

11. In festo S Sperati et ejus comitum.[183])

Mirabilem te in sanctis tuis, Domine, confitentes ac resurrectionis Domini nostri Jesu Christi gloriam praedicantes, per eorum te deprecamur piissimas preces, . . . ut de illo invisibili ac profluo fonte, quo illi vitam aeternam potare non cessant, *Spiritum sanctificationis emittas*, qui oblatum hoc sacrificium coelesti rore pinguescere faciat. Quod dum a te Domine sumpserimus *sanctificatum* tuoque munere fuerit visceribus nostris infusum, omni nos benedictione refectos atque ab omni onere peccatorum absolutos nos semper sentiamus et liberos.[184])

12. In festo SS. Fructuosi, Agurii et Eulogii MM. et ejus comitum.

Omnipotens Deus, qui sanctis tuis . . . tantam virtutum gloriam tribuisti, ut sic eorum corpora injecta camino liquescerent, ne animae doloribus carnis perarmatae divino Spiritu cederent . . . Tu *haec oblata tibi libamina calore sancti Spiritus perflans benedicenda assume*, horumque participatione fac nos charitate fervere delictisque frigescere . . . [185])

181) Migne col. 778.

182) Soll heissen *ministerium*. Vgl. die gleichlautende Oration in fest. S. Rufinae (col. 787).

183) Migne col. 911.

184) Man beachte die Anklänge an den Nachsatz des Gebetes des römischen Kanons, Supplices te rogamus: ut quotquot . . . *sumpserimus*, *omni benedictione* et gratia repleamur.

185) Migne col. 717. — Diese berühmten tarrakonensischen Martyrer starben in der Verfolgung Valerians 259 des Feuertodes. Deshalb ist die consecrirende Kraft des heil. Geistes unter dem entsprechen-

13. In festo SS. Simonis et Judae Apostolorum.[186])

Amator et conservator Sanctorum, omnipotens pater, ecce super altare tuum in honorem sanctorum apostolorum tuorum Simonis et Judae *panis ac vini* ab unigenito tuo Domino nostro *holocausta instituta proponimus*[187]) eaque *sancti Spiritus rore perfundere* deposcimus. Dignetur quaesumus *super illa inlabi Spiritus sanctus;* dignetur illa *sanctificata* suscipere illorum institutor, tuus unigenitus filius. Ut quotquot ex illis libaverimus,[188]) non pro praesumptione sustineamus vindictam, sed pro voto perfrui mereamur corona . . .

14. In festo S. Eulaliae virg. et mart. Barchinonensis.

Omnipotens Deus, qui inlibatum virginis corpus intactum servas a flammis, *emitte in his hostiis Spiritum sanctitatis, qui et oblata sanctificet* et oblatores propitiabili respectu perlustret.[189])

15. In festo SS. Torquati et comitum ejus episcoporum.

Deus omnipotens, qui ad salvandum partis nostrae conventum septem misisti specula sacerdotum, eisdem intercedentibus *Spiritum sanctum de tuis sanctis sedibus mitte, quo et oblatis hostiis sanctificationem* et nostris doctoribus profusissimam impertias sanctitatem.[190])

16. In Missa de uno defuncto.

Obtemperantes talibus institutis, te poscimus, omnipotens pater, ut *ad sanctificationem* hujus hostiae spiritualis *Spiritum*

den Bilde (calor perflans) dargestellt und wird die Frucht feuriger Liebe aus dem Genusse des Sacraments erfleht.

186) Migne col. 891.

187) Vgl. Note 169.

188) Vgl. Note 184.

189) Migne col. 713. Verwandt ist die oratio post-pridie des Festes einer andern Eulalia (Migne, col. 169): Deus qui fervens supplicium plumbi ante oculos illatum Eulaliae virgini tuae frigidum effecisti: tu e coelis *ignem illum tui amoris emitte*, qui numquam novit frigescere, quo et hanc in honorem martyris tuae *oblatam sanctifices hostiam*, et cordibus nostris consequentis gratiae spiritualem impertias medicinam.

190) Die Messe der sieben Glaubensboten Spaniens darf ein hohes

sanctum, quem filius tuus repromisit, *immittas,* ut per eum sanctificati, unius divinitatis mereamur percipere trinitatem ...[191])

17. Dominico I. in Quadragesima.

Deus qui in corde mulieris Samaritanae Spiritum tuae sanctificationis dedisti, quo te crederet . . . : *emitte Spiritum tuum de sanctis coelis tuis, quo sanctificentur oblata,* suscipiantur vota, expientur delicta, et cunctis ex hoc sumentibus donetur criminis indulgentia atque aeternae promissionis gaudia sempiterna.[192])

18. Dominico V. in Quadragesima.

Recitatis, Domine, unigeniti tui sacramentorum praeceptis, simulque praeclarae passionis et resurrectionis et in coelos ascensionis memoriam facientes, majestatem tuam supplices rogamus ac petimus, ut in his sacrificiis benedictionum tuarum plenitudo *descendat,* et *infundas in eis imbrem Spiritus tui sancti de coelis:* ut fiat hoc sacrificium secundum ordinem Melchisedech, fiat hoc sacrificium secundum ordinem patriarcharum et prophetarum tuorum. Ut quod ab illis typice facientibus, unigeniti filii tui significantibus adventum, tua majestas acceptare dignata est, sic hoc sacrificium *respicere* et *sanctificare* digneris, quod est verum corpus et sanguis Domini nostri Jesu Christi filii tui, qui pro nobis omnibus factus est sacerdos et hostia. Hanc itaque hostiam tu, piissime pater, de tuae claritatis respectu *sanctifica,* ut sumentibus eam et hic delictorum veniam et aeternam in coelis conferas vitam.[193])

19. In primo Dominico post Octavam Epiphaniae.

Domine, sacrificia dependentes, supplices flagitamus, *ut infundas in his hostiis sancti tui Spiritus largitatem,* ut, dum

Alter in Anspruch nehmen. S. Gams, Kirchengeschichte Spaniens I, S. 145.

191) Migne col. 1025.

192) Migne col. 304.

193) Migne col. 376. Auch diese Oration hat Lesley nicht verstan-

a te *benedicta* sumimus, omni nos benedictione refectos et a criminum vinculis liberatos, omnibus modis gaudeamus.[194])

20. In Dominico post ascensionem Domini.

Contueri tuam, Christe, cupientes praesentiam, qui humana non deserens appetisti superna, petimus et rogamus, ut, qui pignus assumptae carnis intulisti in coelos, *consolationem nobis sancti Spiritus largiaris. Cujus nunc praesentia et apposita haec tibi oblata sanctifices* et nostrorum cordium arcana perlustres.[195])

21. In Vigilia Pentecostes.[196])

Spiritus sancte, qui a patre et filio procedis, *his propitius inlabere holocaustis,* quo, qui a patre es repromissus, *sanctificationem* humanis[197]) *exhibeas* praesentatus repleasque sponsionis mercede, quo te promissum inspicis expectare.

22. In die sancto Pentecostes.[198])

Suscipe quaesumus *Spiritus sancte, omnipotens* Deus, sacrificia te auctore instituente decreta, *qui inlibatae virginis in utero quondam membra, in qua Verbum caro fieret,* quibus hoc rite sacrificium competeret, immaculata *formasti.* In cujus haec similitudinem *corporis et sanguinis munera*[199])

den, wenn er dazu bemerkt: Hinc clare (?) patet Gotho-Hispanos pro donis consecratis orasse, ut Deus illis sanctitatem infunderet *conferendam rite suscipientibus.*

194) Migne col. 245.

195) Migne col. 608. — Deutlicher und stärker konnte wohl von der durch die Consecrationsworte bereits gewirkten Präsenz Christi nicht abgesehen werden, als hier geschieht. Christi, des in die Himmel Aufgestiegenen, Gegenwart wird ersehnt (contueri tuam cupientes praesentiam) und soll durch den heil. Geist herbeigeführt werden: dieser soll durch seine machtvolle Gegenwart die apposita oblata (προκείμενα δῶρα) consecriren (sanctificare). Lesley hat dieser Oration keine Aufmerksamkeit geschenkt.

196) Migne col. 612.

197) Vielleicht humanissimus (Lesley).

198) Migne col. 620.

199) Vgl. die Epiklesis der Liturgie des heil. Basilius: προςθέντες

ingerimus et ut plenitudinem debitae *sanctificationis, te deificante,* obtineant supplicamus. Quia tu vere ille ignis es, qui patrum nostrorum acceptans sacrificia divinitus consumpsisti . . . Simili nunc quaesumus *has hostias* dignatione suscipias, divinitatis tuae igne salvifico omnium pectorum nostrorum affectionem exurens, atque ad percipiendam coelestis cibi potusque substantiam vivificans corda mortalium . . . [200])

Ausser diesen angeführten orationes post-pridie, denen der Epiklesen-Charakter nicht abgesprochen werden kann, gibt es noch eine grosse Menge anderer, welche unzweifelhaft Consecrationsbitten enthalten, wenn sie auch den operator des Sacraments, den h. Geist, verschweigen. Wir wählen daraus folgende: [201])

23. Dom. 4. de adventu Domini.

Per ipsum (Christum) te ergo, summe pater, exposcimus, ut hanc tuae placationis hostiam, quam tibi offerimus, *e manibus placatus accipias* eamque de coelis a sede placato vultu *respiciens benedicas,* ut quotquot ex hujus sumptu libaverimus, salubritatem ac remedium animae et corporis hauriamus. [202])

24. Dom. 5. de adventu Domini.

Veni Domine, relaxa facinora nostra et *haec oblata* tibi

τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου, δεόμεθα . . . ἐλθεῖν τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον κτλ. (Daniel IV, p. 430).

200) Die alte Epiklese, wie wir ihrer zumeist sowohl im Oriente als im Occidente begegnen, wendet sich direct an den Vater; eine spätere Form, wie die sub num. 20 angeführte, ist die Anrufung des Sohnes; am seltensten findet sich die directe Anrufung des heil. Geistes. Man sieht auch, wie die sub num. 21 und 22 aufgeführten, unmittelbar an den heil. Geist gerichteten Orationen durch den Pentekostal-Festgedanken veranlasst sind.

201) Sie sind namentlich für das richtige Verständniss der im Consecrationstheile sämmtlicher Liturgieen wiederkehrenden Ausdrücke respicere, accipere, acceptare, assumere, offerre wichtig. Vgl. Note 136.

202) Migne col. 135.

pro ipsis facinoribus *benedicenda assume*, ut horum perceptione expiemur . . . [203])

25. *Fer. 5. Pasche.*

Jesu salvator, . . . *ad has hostias benedicendas* illa propitiatione *jube respicere*, qua olim humanum genus prospiciens proprio redemisti cruore . . . [204])

26. *In festo S. Jacobi fratris Domini.*

. . . Et ideo te rogamus et petimus, ut . . . hoc sacrificium *serenus accipias, sanctifices* et pietate solita *benedicas*, sumentibusque ex eo donum sanctificationis impendas.[205])

27. *In Natale S. Saturnini Episcopi.*

Oblatum tibi hoc sacrificium . . . *accepta* et illius invisibilis gratiae tuae benedictione *sanctifica* . . . [206])

28. *In festo SS. Emeterii et Celedonii MM.*

Intuere propitius, clementissime Deus, et . . . *haec libationum munera vultibus attende serenis* geminumque sanctorum martyrum tuorum . . sacrificium recolens et triumphum, haec quae in eorum annuo natali litantur, solita benignitate *sanctifica*.[207])

29. *In festo S. Columbae virg. et mart.*

Excellentissimam tuae majestatis imploramus *potentiam*, sancte Deus, . . . ut has tibi *jubeas propitius oblatas hostias intueri*, atque coelestis benedictionis *sanctifices* largitate, ac praestes, ut omnes, pro quibus haec offertur oblatio, . . . pretium nostrae redemptionis plenissima devotione sumamus.[208])

203) col. 138.
204) col. 508.
205) col. 216.
206) col. 157.
207) col. 733.
208) col. 946.

30. Dom. V. post Oct. Epiph.

Facientes commemorationem passionis, mortis et resurrectionis Domini nostri Jesu Christi filii tui precamur, omnipotens pater, ut has hostias sancto altario tuo superpositas *intendas propitius, sanctifices* et *benedicas,* ac sumentibus ad salutem pertinere concedas.[209])

31. In natale SS. MM. Juliani et Basilissae.

Ecce Domine . . . has hostias divinitati tuae *benedicendas offerimus* . . . Ex hoc igitur immensam bonitatis tuae *potentiam* obsecramus, ut . . . hanc hostiam pro nostris peccatis oblatam dignanter suscipias, impendens *benedictionem oblatis* et expiationem sumpturis.[210])

Selbst die stärkste Accentuation des eigentlichen neutestamentlichen Opferobjects, worauf die elementare Brod- und Weinoblation stets abzielt, hindert nicht die nachfolgende Bitte um Consecration:

32. Dom. 1. Adventus.

Domine Jesu Christe, *hanc hostiam vivam* illustratione adventus tui *sanctifica,* ut ex ea libantes mundemur a crimine et tuam gratiam mereamur percipere sine fine.[211])

33. In festo SS. Fabiani et Sebastiani.

Sanctifica, Domine, hanc nostrae oblationis *hostiam puram,* quam tibi in honorem martyris tui Sebastiani offerimus dedicandam, ut quotquot ex ea libaverimus, illo repleamur documento, quo per hunc martyrem confortata sunt in fide corda nutantia beatorum.[212])

209) col. 267 u. 1027.
210) col. 661.
211) col. 117.
212) col. 665.

34. Missa plurimorum martyrum.

Famuli ergo tui exigui sacerdotes *hanc salutiferam hostiam* tuis coram proponent altaribus. Rogamus, ut de tuis coelestibus thronis benignus inspicias placabiles, pius suscipias, sanctus *sanctifices,* benedictus *benedicenda respicias,* sanctificataque nobis famulis tuis attribuas.[213])

35. Dom. 6. post Pascha.

Haec est pia et salutaris hostia, Deus pater, qua tibi reconciliatus est mundus. Hoc est corpus illud, quod pependit in cruce. Hic etiam sanguis, qui sacro profluxit ex latere. Pietati tuae proinde gratias agentes . . . oramus, ut *haec libamina* Spiritus tui sancti *benedictione respergens* sumentium visceribus sanctificationem accommodes, quo purificati a criminum labe plenissime jucundemur.[214])

36. Missa votiva singularis.

Recolentes, Domine sancte, pater aeterne, omnipotens Deus, . . . mysterium passionis Jesu Christi filii tui Domini nostri precamur, ut hic panis, *quem lignum crucis coxit* et hic calix, *quem torcular passionis expressit, benedictionem tuae divinitatis accipiant,* veramque salutem sumentibus praebeant, ut quicunque exinde sumpserimus, specialem gratiam consequi mereamur.[215])

37. Fer. 6. Pasche.

Deus pater omnipotens, qui misisti unigenitum tuum, . . . *eum tibi offerimus* et in verum sacrificium propitiatus *benedicendum assume* et *coelestis sanctificationis aspargito largitate,* quo ex hoc sumentes, redemptionis nostrae . . celebrantes mysterium, et operibus sepeliamur mortiferis et actibus resurgamus perpetuae sanctitatis.[216])

213) col. 964.
214) col. 597.
215) col. 993.
216) col. 514.

38. Fer 3. post Pasch.

Paschalium gaudiorum deliciis delectati *offerimus* tibi, Domine sancte pater, *corpus et sanguinem filii tui,* quod ipse placatus *benedicendum assumens,* largiaris nobis . . conscientiae puritatem . . . [217]).

3. Die mailändische Liturgie.

Der ursprüngliche Kanon der mailändischen Liturgie ist uns nicht bekannt.[218]) Einige Andeutungen daraus scheinen die noch im heutigen Missale Ambrosianum vorkommenden Einschaltungen des Kanon in coena Domini zu enthalten. Daselbst findet sich nach der Consecration eine der Mozarabischen oratio post-pridie analoge Oration, welche um die Sendung des eingebornen Sohnes bittet. Sie lautet:

Haec facimus, haec celebramus, tua, Domine, praecepta servantes, et ad communionem inviolabilem, hoc ipsum, quod corpus Domini sumimus, mortem Domini nuntiamus. *Tuum vero est,* omnipotens pater, *mittere nunc nobis unigenitum filium tuum,* quem inquaerentibus sponte misisti. Qui quum sis ipse immensus et inaestimabilis, Deum quoque ex te immensum et inaestimabilem genuisti, ut cujus passione

217) col. 497. — Eine grosse Masse noch anderer hieher gehöriger Epiklesen der Mozarabischen Liturgie siehe Migne col. 143. 157. 256. 328. 332. 342. 584. 691. 762. 829. 854. 870. 874. 887. 904. 914. 922. 940. 944. 971. 981.

218) Der in der fälschlich dem heil. Ambrosius zugeschriebenen Schrift de sacramentis (lib. IV, cap. 6. ed. Migne, patrolog. t. XVI, col. 445) citirte Kanon ist ein corrumpirter römischer. Er lautet: Ergo memores gloriosissimae ejus passionis et ab inferis resurrectionis, et in coelos ascensionis, offerimus tibi hanc immaculatam hostiam, rationabilem hostiam, incruentam hostiam, hunc panem sanctum et calicem vitae aeternae. Et petimus ac precamur, ut hanc oblationem suscipias in sublimi altari tuo per manus angelorum tuorum, sicut suscipere dignatus es munera pueri tui justi Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech.

redemtionem humani generis tribuisti, *ejus nunc corpus tribuas ad salutem.* Per eundem Christum Dominum nostrum, per quem haec omnia, Domine, semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis et nobis famulis tuis largiter praestas ad augmentum fidei et remissionem omnium peccatorum.

Aehnliche Gedanken finden sich auch in dem demselben Mozarabischen Ritus nachgebildeten besondern Prologe des Paternoster:

Ipsius praeceptum est, Domine, quod agimus, cujus nunc te praesentia postulamus: *da sacrificio auctorem suum, ut compleatur fides rei in sublimitate mysterii:* ut sicut veritatem coelestis sacrificii exsequimur, sic veritatem Dominici corporis et sanguinis hauriamus. Per eundem Christum Dominum nostrum, dicentes: Pater noster.[219])

Mehr lässt sich bei dem Mangel an den diesbezüglichen Quellen nicht ausmachen.

4. Die römische Liturgie.

Die Frage, ob der Consecrations-Kanon der römischen Liturgie eine ἐπίκλησις enthalte, ist bis heute eine offene. Zwar haben die neuern liturgischen Forscher, Katholiken wie Protestanten, sie entschieden verneint; doch ruht dies Urtheil nicht blos auf unhaltbaren, sondern auf gar keinen Gründen. Die nicht geringen Schwierigkeiten, welche das den Consecrationsworten folgende erste Gebet des Kanons von Anbeginn der Interpretation in den Weg warf, sind bis zur Stunde nicht überwunden: man hat sie nicht geläugnet, aber man ist ihrer auch nicht Meister geworden. Während noch Ende des 13. Jahrhunderts der die Errungenschaft der vorangegangenen Untersuchungen zusammenfas-

219) Aus einem Codex des 9. oder 10. Jahrhunderts bei Muratori, lit. Rom. vet. pars 1, p. 133 sq.; Gerbert, monumenta vet. lit. Alemann. pars 1, p. 74 u. 77; Missale Ambrosian., Mediolani 1831, p. 142 u. 143.

sende Wilhelm Durand schwankt und bezüglich der Schluss- und Kernbitte (Supplices te rogamus) die Möglichkeit von vier Erklärungen zulässt,[220]) hat sich in der nachfolgenden Zeit allmählig Eine, wenngleich immer noch mehrfach, jedoch unwesentlich variirte Auffassung Bahn gebrochen, die letztlich von den neuern Liturgikern recipirt und förmlich stabilirt worden ist. Binterim ist der einzige aus neuerer Zeit, welcher wenige, mehr hingeworfene, als ausgeführte, am wenigsten hinlänglich begründete Hinweise auf eine römische ἐπίκλησις gibt.[221])

Feinde und Hausgenossen haben dieses grundlose Ergebniss nach ihrem verschiedenartigen Standpunkte verschieden verwerthet. Jene, vom ererbten Misstrauen beherrscht, erblickten in der vermeintlichen Abwesenheit der ἐπίκλησις einen faulen Fleck der römischen Liturgie und freuten sich der Gelegenheit, die römische Kirche einer neuen Unthat zeihen zu können, womit sie in gewohnter Willkühr das ursprünglich Empfangene für ihre Zwecke depravirt hätte;[222]) diese fanden gegentheilig eben darin

220) Rationale divinor. officior. lib. IV. ed. Lugdun. 1584. p. 182.

221) Denkwürdigkeiten B. 4, Thl. 3, S. 453.

222) Neale, history of the holy eastern church, London 1850, B. 1, S. 485: the omission of the invocation is *a very great blot* in the Roman Liturgy, and in all others derived from it, our own included. — Bunsen, Hippolytus II, 192: Ihr (der römischen Kirche) Canon ist später festgesetzt als der griechische (gegen 600?) und trotzdem, dass er sehr alte Elemente enthält, doch im Ganzen von allen der westlichen Kirche am weitesten von der ursprünglichen Anschauung entfernt. Das Gebet der Weihung ist weggefallen, und dagegen sind die Einsetzungsworte, gänzlich dem Sinne der alten Kirche zuwider, hervorgehoben. — Kliefoth, ursprüngliche Gottesdienstordnung II, 70: In diese Anschauung der griechischen Kirche ist die abendländische nicht eingegangen; die römische Kirche hat im Gegensatze gegen dieselbe schon frühe die Epiklese des heil. Geistes aus ihrer Liturgie entfernt, vielleicht nie in dieselbe aufgenommen. Vgl. Pfaff, S. Irenaei fragmenta anecdot., p. 96: Ast mutata fuit postea, variavitque ecclesia in re maximi momenti, non Graeca quidem, quae ad hodierna usque tempora antiquam ἐπίκλησιν conservavit, concilio Florentino connivente, sed *Ro-*

einen unschätzbaren Vorzug der römischen vor der griechischen Liturgie.[223])

mana, quae etsi primum eam (ἐπίκλησιν) antiquissima nempe traditione fultam recepisset, rudera enim illius in antiquissimis missis latinis invenimus, postea tamen per solam verborum institutionis recitationem consecrare dona sacra satius duxit. — Näheres hierüber siehe unten Note 684.

223) Kössing will in seiner Abhandlung: „Der Unterschied der griechischen und römischen Liturgie, nachgewiesen am Messcanon" (Freib. Zeitschr. B. VI, S. 225 ff.) mit begründender Berufung auf die Verschiedenheit des nationalen Charakters der beiderseitigen Völker des Ostens und Westens den Römern eine tiefere Erfassung des eucharistischen Kultus als Opferkultus vindiciren und benützt dazu auch den vermeinten Mangel der Epiklesis: „Die Einführung in das tiefste aller Geheimnisse, welche in der griechischen Liturgie auf dem Wege der Anschauung und Betrachtung geschieht, erzielt die römische Liturgie auf dem Wege der Handlung. Hier muss die Consecration als Opferact im prägnantesten Sinne aufgefasst werden. (S. 253). — Der Kanon der römischen Liturgie gibt darum nicht wie der der griechischen eine Aufzählung der Thaten und Institutionen Gottes, und verlangt nicht blos Anschauung und Betrachtung derselben, sondern was im römischen Messkanon vorgeschrieben wird, ist eine Opferhandlung, eine fortgesetzte Opferung der bereits ausgeschiedenen und dargebrachten Gaben (S. 254). — So ist der (römische) Kanon nach der Consecration wie vor derselben — Opferhandlung, und zwar sind abermals wir die Opfernden, nur mit dem Unterschiede, dass unser früheres Opfer in das Opfer des Mittlers verwandelt und verklärt worden, mithin dieses Opfer jetzt von uns dargebracht wird (S. 263). — Die richtige Auffassung der . . Anrufung des heiligen Geistes ist nur von dem oben bezeichneten Standpunkte der griechischen Liturgie aus möglich. Wie nämlich der Standpunkt der erinnernden Anschauung vor der Consecration eine Aufzählung aller göttlichen Vorkehrungen zum Heile der Menschen erheischte, so musste demselben zufolge nach der Consecration der heilige Geist, als Fortsetzer und Auswirker des Werkes Christi, handelnd auftreten. . . . Auch hierin macht sich der wesentliche Unterschied der griechischen und römischen Liturgie bemerkbar. Während in dieser nach vollbrachter Consecration die Menschheit in dem ihr geschenkten Christus das kostbarste aller Opfer Gott darbringt, wird in jener die Gottheit in der Person des heiligen Geistes herabgerufen; denn, soll die Consecration als sich vollendende Gottesthat fortgesetzt werden, so kann es nur durch Gott geschehen. Es herrscht also durch den ganzen Kanon hindurch derselbe Unterschied: in der griechischen Liturgie erscheint Gott, das Heil der Menschen wirkend, thätig, der

Uns scheint von vornherein die aufgeworfene Frage mit einer andern zusammenzufallen:

Hat der Gründer des Kultus der römischen Kirche, der Apostelfürst Petrus, dessen Mitbrüder und Schüler, wie Jakobus zu Jerusalem, Markus zu Alexandria, ihren Kirchen einen eucharistischen Kult mit der ἐπίκλησις hinterlassen haben, — hat derselbe Petrus, welcher selbst auch sieben Jahre hindurch einer Kirche vorstand, die gleichfalls die Epiklesis als ein altes, heiliges Vermächtniss auf die Nachkommen vererbt hat,[224]) dem centrum unitatis, womit propter potiorem principalitatem alle Kirchen übereinkommen sollten, den nämlichen Consecrationsmodus überbracht, oder sollte die von ihm begründete Centralkirche ihre potior principalitas in einer von sämmtlichen gleichapostolischen Kirchen des Morgenlandes abweichenden, die Einheit des christlichen Kultus störenden Construction des Centrums der Liturgie erweisen?[225])

Mensch aber löst in der Anschauung und Betrachtung, in der Bewunderung und dankbaren Anerkennung dessen, was Gott gethan hat und fortwährend thut, seine Aufgabe; in der römischen Liturgie ist der Mensch, in der gänzlichen Hingebung an Gott sein Heil suchend, thätig, Gott aber wirkt ein in das menschliche Thun und vollendet es. . . Man sieht auf der Stelle, wie sich in diesem Unterschiede die nationale Eigenthümlichkeit geltend gemacht hat; einerseits die freiere Individualität der Griechen, die, sich selbst Zweck, von den Göttern ein freundliches und gefälliges Entgegenkommen verlangte, anderseits die Herrschaft des Allgemeinen und die Unterwerfung des Individuums unter dasselbe bei den Römern (S. 268 ff.). — Das Verbot, wonach dem griechischen Priester der lateinische, dem lateinischen der griechische Ritus untersagt ist, gründet sich auf den Unterschied der Liturgieen; so wenig dem lateinischen Priester gestattet werden darf, seinen höhern (?) Standpunkt zu verlassen, so wenig kann dem griechischen zugetraut werden (!), dass er in Verrichtungen, die über seiner eingewohnten Sphäre liegen, sich tüchtig erweise" (S. 275). — Die gesammte obige, in den Hauptzügen vorgeführte Erörterung mag geistreich sein, aber wahr ist sie nicht.

224) Vgl. oben S. 26 ff.

225) Das in diese Frage gelegte vorläufige Argument für eine römische ἐπίκλησις ruht auf der strengen, durch die obigen Väterzeug-

Die folgende, mit aller Unbefangenheit und Strenge geführte Untersuchung wird über den wahren Sachverhalt entscheiden.

nisse begründeten Auffassung der Epiklese als einer apostolischen Tradition. Wir setzen ergänzend zu, dass wir von dem Mitstifter der römischen Kirche, dem heil. Paulus, ein nicht völlig gewürdigtes schriftliches Document, wenn auch nicht direct von dem liturgischen Gebete der *ἐπίκλησις*, so doch von seinem damit in naher Verbindung stehenden Glauben an den heiligen Geist als Consecrator des eucharistischen Opfers besitzen. Im Briefe an die Römer 15, 16 redet Paulus von der ihm von Gott verliehenen *χάρις*, d. i. von der empfangenen priesterlichen Weihe, vermöge welcher er ein *λειτουργός* sei, berufen, die Heiden darzubringen als eine *προςφορὰ εὐπρόςδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ*. Die Stelle lautet wörtlich: „*διὰ τὴν χάριν τὴν δοθεῖσάν μοι ὑπὸ τοῦ θεοῦ εἰς τὸ εἶναί με λειτουργὸν Χριστοῦ Ἰησοῦ εἰς τὰ ἔθνη, ἱερουργοῦντα τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ, ἵνα γένηται ἡ προςφορὰ τῶν ἐθνῶν εὐπρόςδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ.*“ Offenbar wendet hier der Apostel das Bild der christlichen *προςφορά* auf seinen Beruf zur priesterlichen Verwaltung des Evangeliums bezüglich der Heiden an. Wie er sich nun bei Ausführung dieses Bildes an die streng sacerdotalen, vom Opferdienste gebrauchten Ausdrücke *λειτουργός* (vgl. Hebr. 8, 2, wo er dasselbe Wort vom ewigen Hohepriesterthum Christi im Himmel braucht) und *ἱερουργεῖν* hält (vgl. Döllinger, Christenthum und Kirche, Regensburg 1860. S. 231), so bedient er sich auch weiter der liturgischen Terminen: *εὐπρόςδεκτος* und *ἁγιάζειν*, die rücksichtlich der christlichen *προςφορά* durchweg die bestimmt abgegrenzte Bedeutung der Consecration haben. Erst so ist das Bild mit constanter Festhaltung der liturgischen Sprache durchgeführt und erhält die Stelle ihr volles Licht. Dann aber dürfen wir unbedingt die Rückbeziehung auf die christliche, d. i. die eucharistische Oblation geltend machen und den obigen Gedanken aus ihr entnehmen, dass Paulus die Weihung (*ἁγιασμός*) der neutestamentlichen *προςφορά* vollzogen denkt durch den heil. Geist (*ἐν πνεύματι ἁγίῳ*). Diese Auffassung wird in überraschendster Weise bestätigt durch das offertoriale Gebet der Liturgie des heil. Jakobus, in welchem uns wörtlich unsere Stelle begegnet: „*καὶ δὸς γενέσθαι τὴν προςφορὰν ἡμῶν εὐπρόςδεκτον, ἡγιασμένην ἐν πνεύματι ἁγίῳ, εἰς ἐξίλασμα τῶν ἡμετέρων πλημμελημάτων κτλ.*“ (Daniel, cod. lit. IV, 106.) — Verwandt hiermit scheint mir Hebr. 9, 14, wo die blutige *προςφορά* Christi am Kreuze gleichfalls „*διὰ πνεύματος αἰωνίου*“ vollzogen wird: *πόσῳ μᾶλλον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ὃς διὰ πνεύματος αἰωνίου ἑαυτὸν προςήνεγκεν ἄμωμον τῷ θεῷ, καθαριεῖ τὴν συνείδησιν ἡμῶν κτλ.* Vgl. die Bezeichnung des heil. Geistes als *μάρτυρ*

Die ungelösten Schwierigkeiten des römischen Consecrationskanons nach Text und Ritus.

Zwei gewichtige kirchliche Auctoritäten decken jene im römischen Consecrationskanon gelegenen Schwierigkeiten auf, die unausgesetzt bis in die Neuzeit allen Interpreten Mühe gemacht haben und noch keineswegs erledigt sind. Der heil. Petrus Damiani wirft in seiner „expositio canonis missae" die Frage auf: warum über die doch vollständig consecrirte Hostie das „Zeichen der Segnung" gemacht werde? und fügt dann bei, dass noch manches Andere im Kanon sich finde, was wie von einer „noch nicht vollendeten Consecration" Zeugniss zu geben scheine. „Hic oritur", also lauten seine eigenen Worte, „non praetereunda silentio quaestio, quare super hostiam benedictam et plenissime consecratam adhuc *benedictionis signum* exprimitur? *Immo talia sunt quaedam subjuncta in canone, quae videntur innuere, quod nondum sit consecratio consummata.*"[226]) Aehnlich findet Papst Innocenz III, fast wörtlich mit Petrus Damiani übereinstimmend, im Kanon nicht blos räthselhafte Zeichen, sondern auch Worte *(aliquod verbum consecrationis)*, denen gegenüber er mit grosser Bescheidenheit gesteht, er wolle sich darüber lieber belehren lassen, als selbst lehren, lieber ein Urtheil referiren, als selbst geben.[227])

τῶν παθημάτων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ in der Epiklese der Liturgie der apostolischen Constitutionen: καὶ καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα κτλ. S. oben S. 51.

226) Exposit. canonis num. 9. bei Angelo Mai, Scriptor. vet. nov. collect. t. VI, pars II, p. 211.

227) De myster. missae lib. V, c. 2: Hic oritur quaestio non praetereunda silentio. Cum enim plene et perfecte sit consecratio celebrata (nam materia panis et vini jam transivit in substantiam carnis et sanguinis), quare super eucharistiam benedictam et plenissime consecratam adhuc *benedictionis signum* imprimitur, aut *aliquod verbum consecrationis* profertur? Imo talia quaedam subjunguntur in canone, quae vi-

Sehen wir nun näher zu, worin diese angedeuteten textlichen und rituellen Schwierigkeiten bestehen und wie ihnen die liturgischen Schriftsteller des Mittelalters (denn erst da heben die wissenschaftlichen Untersuchungen über die Liturgie an) begegnet haben.

1. Was den Text betrifft, so stossen fast alle auf zwei die bis dahin ruhige Fahrt der Interpretation unterbrechende, gefahrdrohende Klippen. Diese sind die beiden letzten Gliedtheile des ersten (dreigliedrigen) Gebetes nach der Consecration: die Orationen „Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris" und „Supplices te rogamus, jube haec perferri."

Die in der erstern niedergelegte Bitte, dass Gott auf die Opfergaben (munera) mit gnädigem Antlitze herabschauen und sie annehmen möge, erschien rücksichtlich des durch die Consecration bereits gesetzten Opferleibes und -Blutes Christi unzulässig oder überflüssig, da ja der Vater an seinem Sohne allzeit Wohlgefallen und als Opfer ihn schon von Ewigkeit angenommen habe. Nicht weniger befremdete die parallele Gleichstellung der alttestamentlichen typischen Opfer Abel's, Abraham's und Melchisedech's (*sicuti* accepta habere dignatus es), da doch die neutestamentliche Oblation des Leibes und Blutes Christi, ungleich hoch über ihnen stehend, nie auf Eine Linie mit ihnen gestellt werden dürfe.

Um diese Knoten zu lösen, zog man zur Deutung der Bitte um gnädige Annahme des Opfers die Offerenten hinzu, die wegen ihrer Unwürdigkeit der Acceptation des an sich unendlich werthvollen Opfers Seitens Gottes hinderlich seien und deshalb um Erbarmen für sich flehen

dentur innuere, *quod nondum sit transsubstantiatio consummata.* Ego super hac quaestione vellem potius doceri, quam docere, magisque referre quam proferre sententiam. Verum quia nihil a majoribus dictum super hac re potui reperire, dicam salva fide, quod sentio, *sine praejudicio sententiae melioris.*

STAATSBIBLIOTHEK BAMBERG

müssten. Gewissermassen empfange das objectiv vor dem Angesichte des Vaters vollgiltige, ihm stets angenehme und von ihm stets angenommene Opfer seines Sohnes aus der sündigen Subjectivität, gleichsam aus den befleckten Händen der Opfernden, eine Makel, um deren willen derselbe angefleht werde, dessungeachtet es in Erbarmen und Nachsicht anzunehmen. Den anstössigen Parallelismus aber glaubte man mit gleicher Taktik überwinden zu können, indem man die Erbarmung Gottes von den munera ab- und jenen alttestamentlichen Offerenten zukehrte, die sich derselben eben durch ihre moralische Tüchtigkeit würdig gemacht hätten.

Als Hauptträger dieser nachmals durchweg gangbar gewordenen Exegese dürfen wir die Bischöfe Odo von Cambray († 1113) und Stephan von Autun (c. 1136) bezeichnen. Jener gibt auf den selbstgemachten Einwurf: „cur autem oramus, patrem propitium et serenum esse super hostiam et eam acceptam habere, *qua nihil habet acceptius et quam semper propitius et serenus respicit?* Inde enim scriptum est: hic filius meus dilectus, in quo mihi bene complacui", die Antwort: „*Sed ad offerentes est hoc referendum,* ut qui pro peccatis terrentur et de se diffidunt, hostiam acceptabilem sibi praetendant, ut ejus scuto se protegentes, *sub ea* propitium *sibi* patrem serenumque deposcant . . . Oramus ergo, ut acceptabilis haec hostia sit placeatque pro *nobis,* ut, cum offerimus quod placet, placetur *nobis* Deus. Unde et exempla *sanctorum* adhibentur Abel justi, patriarchae Abrahae, summi sacerdotis Melchisedech, ut sicut eorum sacrificia Deus acceptavit, *eis* propitiando, ita suscipiat hostiam hanc, *nostri* miserando." [228]) Stephan v. Autun aber gibt dieselben Gedanken also wieder: „Post consecrationem rogamus patrem, ut super

228) Sacri canonis expositio distinct. III (Bibl. PP. max. t. XXI, p. 225 sq.)

dona praedicta respiciat et accepta habeat. Sed cum patri filio nihil sit acceptius, quem propitio et sereno vultu *semper* sibi Deum aequalem intuetur: quid aliud oramus, nisi ut mediante et interpellante filio *nobis* Deus fiat placabilis et propitius, et per eum, qui sibi placet, ei placeamus? Itaque oramus eum per haec sacrificia *nobis miserando* placatum fieri, sicut misertus est *patribus nostris* propitiando eorum sacrificiis. Unde attendenda est haec comparatio in *sola similitudine,* non in *quantitate,* nec est referenda ad sacrificia, sed *ad offerentium vota.* Plus valet res quam figura. Omnibus sacrificiis praecellit eucharistia. Est autem talis similitudo, ut recte offerendo similes simus *patribus nostris,* qui *recte obtulerunt* et recte diviserunt."[229])

Ihnen schliessen sich die Nachfolger an, so Hugo v. St. Victor,[230]) Innocenz III,[231]) Thomas v. Aquin,[232]) Wilhelm

229) De sacramento altaris tractatus cap. 17. (Bibl. max. t. XX, p. 1881.)

230) De officiis ecclesiasticis (unter Hugo's Werken ed. Rothomag. 1648, t. III, p. 385; der Verfasser ist zweifelhaft, vielleicht Robert Paululus oder Pullus, immer aber noch dem 12. Jahrhundert angehörig) cap. 33: Quod dicit: sicut accepta habere dignatus es munera . . ., non optat, *similiter acceptari oblationes* (haec enim multo est acceptabilior) sed *offerentes.* Der Hugo v. St. Victor gleichfalls zweifelhaft zugeschriebene libellus de canone mystici libaminis cap. 6 (l. c. p. 403): Sed quid est supra quae, cum potius *supra quem* i. e. *supra Christum* videatur esse dicendum? Est itaque sic intelligendum supra quae i. e. supra cujus *membra* vel supra cujus dona.

231) De myster. miss. lib. V, c. 3: Sicuti accepta habere dignatus es . . . Adverbium istud „sicuti" *similitudinem* innuit, non exprimit *quantitatem.* Merito quippe acceptius est hoc sacrificium, quam quod obtulit Abel, quod obtulit Abraham, quod obtulit Melchisedech. Valet enim amplius res, quam umbra, veritas quam figura. Ipsam ergo similitudinem magis quam quantitatem debemus attendere. Similes ergo *offerendo* sumus Abel, si *recte* quidem *offerentes,* recte nihilo minus dividamus, quod quia Cain non egit, peccavit . . ., Abel autem acceptum Deo intus in corde obtulit holocaustum, quia non se sibi retinuit, sed Deo se totum subdidit et impendit. Et ideo respexit Deus ad Abel et ad munera ejus.

232) Summ. part. 3, quaest. 83, art. 4 ad 8: Licet hoc sacramen-

Durand,[233]) Bellarmin,[234]) Bona,[235]) Le Brun,[236]) Benedict XIV[237]) u. a.

tum ex seipso praeferatur omnibus antiquis sacrificiis, tamen sacrificia antiquorum fuerunt Deo acceptissima *ex eorum devotione*. Petit ergo sacerdos, ut sic hoc sacrificium acceptetur a Deo *ex devotione offerentium*, sicut illa accepta fuerunt Deo.

233) Rationale divinor. offic. lib. IV. cap. XLIII (edit. cit. p. 180).

234) Tom. III Controvers. lib. II de missa cap. 24: Comparatio non fit inter sacrificium nostrum et sacrificium Abelis et Abrahae *absolute*, sed tantum *ratione fidei et devotionis offerentium*. Id enim optamus, ut det nobis Deus tanta fide et devotione sacrificium offerre, quanta Abel et Abraham obtulerunt, et proinde, ut *ex parte ministri offerentis* non minus placeat Deo sacrificium nostrum, quam illorum placuit. Fieri autem comparationem inter sacrificium illorum et nostrum ratione fidei et devotionis, non absolute perspicuum est ex eo, quod sacrificia ovium et boum absolute et per se nihil habent, unde placere Deo eumque placare possint (Hebr. 11; 1 Mos. 4). — Auf Luthers Objectionen (Von dem Greuel der Stillmesse, so man den Kanon nennt. Luthers Werke, Jena 1585, t. II, p. 488): „Da bittet er abermal für das Opffer, das Gott seinem Son gnedig sein wolt, und ihm wolgefallen lasse . . . Damit bekennen sie ja öffentlich genug, dass das Fleisch und Blut Christi unreine sei, denn weil sie da für bitten, und ein ernst Gebet ist, müssen sie sagen, das es in ungnaden ist, were es in Gnaden, was dörfft man dafür bitten? Derhalben ist das nicht allein Christus Blut verleugnet, sondern gar mit füssen getreten . . . Dazu soll es dennoch nicht mehr gelten, denn Habels, Abrahams und Melchizedechs Opfer;“ und (Suchung bei dem Stift zu Wittenberg, die gottlosen Ceremonien abzuthun, ebendas. p. 508): „Das ander stück ist noch erger, da der Prister (nach dem das Brod, Christus Leib, und der Wein sein Blut worden ist) weiter Gott den Vater bittet, das er seinem lieben Son wölle günstig und gnedig sein, und wil hie besser sein, denn Christus selbs, gerad als were Christus ein Sünder, und der Prister sein Mittler für Gott . . . Sihe da der grosse Sünder, Christus, muss verbeten werden gegen Gott, und dennoch nicht höher denn Abel, Abraham und Isaac gelten, welcher keiner für uns ist gestorben. Darumb wird hie Christus Blut mit füssen getreten und verleugnet aller Dinge“ antwortet Bellarmin: Omnes Graecae liturgiae post verba consecrationis ponunt orationem pro donis pretiosis et *sanctificatis*. Quare non est novus, sed antiquissimus ritus orandi pro oblatione jam consecrata. Neque hoc est orare *pro Christi reconciliatione* apud patrem, sed *pro nostra potius infirmitate*. Etsi enim oblatio consecrata ex parte rei, quae offertur, et ex parte Christi principalis offerentis semper Deo placeat, tamen *ex parte ministri vel populi adstantis*, qui simul

Kein günstigeres Resultat hat die neueste Zeit aufzuweisen. Kössing, dem alle übrigen unbedingt folgen, ist über die Erklärung der Alten nicht hinausgekommen, wenn er also interpretirt: „Allerdings sind der Leib und das Blut Christi, ist Christus selbst die Opfergabe, die hier dargebracht wird, und diese Gabe hat einen unendlichen Werth und hört nie auf, Gott angenehm zu sein, darf also nicht erst wohlwollender Aufnahme empfohlen werden. Aber wir, die Darbringenden, sind Sünder und ermangeln des Ruhmes, den wir vor Gott haben sollten. Wie kostbar nun auch die Gabe sei, als unsere Gabe, als unser Opfer wird sie Gott nur in dem Masse wohlgefällig sein, als wir sie mit reiner Absicht . . . darbringen. In Anbetracht also, dass wir das Opfer darbringen, dass es unser Opfer ist, wird um gnädige Aufnahme gebeten.“[238])

Es ist unschwer einzusehen, wie hier überall das Opferobject im opfernden Subject verflüchtigt ist oder beide mit einander, jedoch wieder auf Kosten des Objects, vermischt werden. Den strengen Wortlaut des Textes hat man willkührlich verlassen. Wir müssen darum

etiam offerunt, potest non placere. Id igitur est quod petimus, ut Deus benigne respiciat hoc munus, ut a *nobis* offertur.

235) Rer. liturg. lib. II, cap. 13, num. 3. ed. Colon. 1674, p. 640.

236) Explication de la messe (part. IV, art. XII, t. I, p. 436): Le don qui est sur l'autel, est l'objet de la complaisance du Père éternel, et ne peut *par lui-même* qu'être reçu avec complaisance; mais il est offert *par les mains des pècheurs*, qui peuvent déplaire. Car Dieu a égard à ceux, qui offrent, aussi bien qu'aux présens qui lui sont offerts. Le Seigneur regarda Abel et ses présens, dit l'écriture (Gen. 4). Nous supplions la bonté de Dieu de ne nous point séparer du don de la victime, que nous lui offrons sur l'autel, c'est-à-dire, que comme il n'a que des regards favorables pour cette victime, qui lui plaît infiniment, il lui plaise à sa considération d'en avoir aussi de favorables pour ceux, qui ont l'honneur de la lui offrir.

237) De sacrosanct. missae sacrificio lib. II, cap. XVI, n. 10.

238) Liturgische Vorlesungen über die heil. Messe, 2. Aufl. S. 521.

diese Versöhnungsversuche des Textes mit der geschehenen Consecration als unbefriedigend und völlig misslungen erklären, so lange der Exeget nicht berechtigt ist, heterogene Gedanken in den Text hineinzutragen.

Noch grössere Verlegenheiten bereitete die Schlussbitte: Supplices te rogamus, jube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divinae majestatis tuae. Es ist die Thatsache sehr bedeutsam, dass die ältesten Interpreten, sobald sie im Laufe ihrer Kanon-Expositionen bei diesem Gebete angelangt sind, plötzlich stille stehen und ihre Unvermögenheit gestehen. Wie ein Echo klingt durch die mittelalterliche liturgistische Literatur an dieser Stelle das Bekenntniss: „Haec verba mysterii tam profunda, tam mira et stupenda, quis comprehendere sufficiat? Quis inde digne aliquid loquatur? Magis veneranda sunt et pavenda, quam discutienda"; und: „Tantae sunt profunditatis haec verba, ut intellectus humanus vix ea sufficiat penetrare."[239]) Man fragte hier, sobald man mit „haec" die consecrirten Gaben bezeichnet sah, mit Recht: was die erbetene Translation des Leibes und Blutes Christi für einen Sinn und Zweck habe, da ja doch Christus seiner heiligen Menschheit nach als ewiger Hoherpriester ununterbrochen vor dem Angesichte des Vaters im Himmel erscheine (Hebr. 9, 24). Solche Bitte schien „im

239) Florus magister († 859 oder 860), opusculum de expositione missae (ed. Migne t. CXIX, col. 58); Remigius v. Auxerre (c. 890), expositio de celebratione missae (Bibl. PP. max. t. XVI, p. 958); der unbekannte Verfasser der Schrift „de actione missarum" aus dem 13. Jahrhundert bei Gerbert, monumenta vet. lit. Alemann. II, p. 316; Bonaventura, exposit. miss. cap. IV; Petrus Damiani, expositio canonis missae n. 12. (Angelo Mai l. c. p. 219); Innocens III. de myster. miss. lib. V, cap. 6. Auch Le-Brun (part. IV, art. XIII, t. I, p. 444) findet hier Geheimnisse: Adorons en silence tout ce que nous ne saurions comprendre. L'intelligence du grand mystère, appelé le mystère par excellence, n'est pas donnée à tous. Mais tous peuvent adorer Jésus-Christ présent sur l'autel.

höchsten Grade absurd", [240]) und, um der Schwierigkeit zu entkommen, verliess man in gleicher Weise, wie beim Supra quae, den Wortlaut des Textes und flüchtete sich zum opfernden Subject, zum „corpus *mysticum*" der Gläubigen, deren Opfergebete nach Zeugniss der Schrift (Tob. 12, 12; Apok. 8, 3) durch Engelhand vor dem Angesichte Gottes aufsteigen und mit der Opfergabe des Leibes und Blutes des Hohenpriesters Christus, oder mit der himmlischen Intercession Christi, wie mit einer Erhörung wirkenden Kraft vereinigt, von Gott wohlgefällig aufgenommen werden sollen.

So derselbe Odo: „Et hic *mirum* est, quomodo oramus, *corpus et sanguinem Domini* in conspectu Dei perferri, cum scriptum sit, quia Christus semper assistit vultui patris, interpellans Deum pro nobis . . Quomodo ergo perferri oramus Christum, ubi semper est? Sed superius vultum patris propitium ac serenum fieri super hostiam filii rogabamus, non quod filio suo pater possit esse severus, sed sub occasione filii patris propitiatione *nos* ingeramus, ut pro amore filii misereatur *nostri*, et quasi filium parvipendat, si pro eo *nos* non recipiat. Ita et hic rogamus patri perferri filium, qui semper est apud eum *pro nobis*, ut *votum et devotio nostra per filium veniat ad patrem et virtute tanti sacrificii vota nostra perferantur* ante conspectum Dei, quasi filius ad patrem non ascendat, si devotio nostra illuc non perveniat . . . Tunc enim a Deo quasi acceptatur (hostia), *quando Deus nobis propitiatur* et coelestis benedictio nobis ab eo mittitur. — *Sed Christus juvamine non eguit angelorum,* quando *sua virtute* ascendit in coelum: quid ergo oramus hanc hostiam perferri *per manus angeli* ante conspectum Dei, cum angelorum officia necessaria non sint huic perlationi? Sed

240) Bellarmin lib. II de missa cap. 24, object. XI: Fatemur, *absurdissime* dici, Christi corpus nunc primum in coelum ab angelis corporaliter oportere deferri.

hoc est quod dictum est, *quia perlatione corporis et sanguinis Christi rogamus vota nostra perferri* . . Oramus itaque sub occasione Christi perferri vota nostra per manus angeli, ut bona vota proferant boni angeli, sub praetextu tanti sacrificii.“[241]) Desgleichen entscheidet sich Innocenz III für die „einfachere, aber sicherere“ Erklärung: „Jube haec i. e. *vota fidelium*, videlicet *supplicationes et preces* perferri per manus sancti angeli tui i. e. per ministerium angelorum, in sublime altare tuum h. e. in conspectum divinae majestatis;[242]) und der heil. Thomas v. Aquin fasst dies Resultat in dem bündigen Satze zusammen: „Sacerdos non petit, neque quod species sacramentales deferantur in coelum, neque corpus Christi verum, quod ibi esse non desinit, *sed petit hoc pro corpore mystico* (quod scilicet in hoc sacramento significatur), ut scilicet *orationes* sacerdotis et populi angelus assistens divinis mysteriis Deo repraesentet.“[243]) Ebenso Bellarmin,[244]) Stephan Durand,[245]) Benedict XIV,[246]) und (theilweise) Le Brun.[247])

Andere liegen in einem wunderbaren Kampfe zwischen diesen Gedanken, zu welchen offenbar der sanctus angelus inducirte, und dem Wortlaute des Textes, und treffen einerseits mit überraschenden Lichtblicken den (später zu eruirenden) richtigen Sinn des letztern, springen dann aber andererseits plötzlich wieder ab und vermischen in eigen-

241) Sacri canon. exposit. l. c. p. 226.

242) De myster. miss. lib. V, c. 6.

243) 3. part. quaest. 83, art. 4 ad 9.

244) Solum docemus, oblationem corporis Christi ab angelis deferri, quatenus angeli sua prece nostrum obsequium commendant. (l. c.)

245) De ritib. eccl. cathol. lib. II, c. 42: Non his verbis petimus, ut angeli perferant in coelos ad patrem corpus et sanguinem Domini, ut calumniantur haeretici, sed fidem, memoriam passionis Christi, gratiarum actionem, vota offerentis et fidelium.

246) De sacros. miss. sacrif. lib. II, c. XVI, n. 24 sq.

247) Explicat. de la messe part. IV, art. XIII (t. I, p. 448).

thümlicher Inconsequenz ausser dem Texte gelegene, nach dem Geiste des Jahrhunderts liebgewonnene, mystische Anschauungen mit der nüchternen Wahrheit.[248]) Noch andere verlieren sich gänzlich in der Mystik.[249]) Was endlich die Neuzeit betrifft, so hat auch sie das richtige Verständniss dieser Oration nicht weiter gefördert: sie bewegt sich mit Umgehung des Verbalsinnes und Hintansetzung der nicht undeutlichen Fingerzeige der Alten auf dem Boden einer unklaren Mystik. So hat Kössing Einen aus den vier proponirten Interpretationen Wilhelm Durand's repristinirt. Das fragliche Gebet ziele, meint er, auf die würdige Perception der Früchte des Opfers, welche durch die Gebetsvereinigung der streitenden mit der triumphirenden Kirche erreicht werde.[250])

248) Florus l. c.; Paschas. Radbert. de corpore et sanguine Domini cap. 12; Remigius v. Auxerre l. c.; Honorius v. Autun, de sacramento altaris tractat. cap. 17 (Bibl. max. t. XX, p. 1881. Der klarste ist Algerus, Diakon v. Lüttich († 1131), de sacramento corporis et sanguinis Domini lib. I, cap. 14. Wir werden die betreffenden Stellen weiter unten ausführlicher vorlegen.

249) Hildebert v. Le Mans (12. Jahrh.), carmen de mysterio missae (Bibl. PP. max. t. XXI, p. 166 sq.); Hugo a S. Victore, speculum de mysteriis eccl. cap. 7. (Opp. omn. t. III, p. 335 sq.); Guibert v. Tournay (13. Jahrh.), tractat. de officio episcopi et ecclesiae ceremoniis cap. 30 (Bibl. max. t. XXV, p. 401).

250) Der erhabene (?) Altar vor dem Angesichte Gottes ist Christus; auf diesem Altare bringt die triumphirende Kirche das immerwährende Opfer der Anbetung, des Lobes und Dankes dar, und auch wir wünschen und bitten, dass unser Opfer auf diesen Altar gelegt werde, d. h. dass es vereint mit jenem Opfer, welches die Heiligen und Auserwählten im himmlischen Jerusalem durch Christus und mit ihm ohne Unterlass entrichten, vor der göttlichen Majestät erscheinen möge, dass mit den Huldigungen des Eingebornen und der Himmelsbürger Gott auch die unserige aufnehme. — Das Ziel der Bitte besteht in dem vollen Segen des sacramentalischen Genusses, doch bitten wir nur, dass der Herr unser Opfer auf seinen erhabenen Altar bringen lasse. Ist dies geschehen, ist unser Opfer würdig befunden, mit dem Opfer der triumphirenden Kirche vor Gott zu erscheinen, ist es Gott gefällig, dann sind wir der Erreichung des Zieles gewiss,

Man muss auch rücksichtlich dieser Erklärungsversuche bekennen, dass sie nicht geeignet sind, die von den Autoren derselben selbst wohl vermerkten Schwierigkeiten zu lösen: sie sind gezwungen und überschreiten die Grenzen einer nüchternen Textexegese.[251])

2. Wie der Text, so forderte der nachconsecratorische Ritus den Scharfsinn der Erklärer heraus. Die zu wiederholten Malen nach den Consecrationsworten über die eucharistischen Species gebildeten Kreuzzeichen sind eine wahrhaftige crux der Interpreten geworden und bis zur Stunde ein ungelöstes Problem. Petrus Damiani und Innocenz III erregen diese „Benedictionszeichen“ (benedictionis signa) Bedenken rücksichtlich der vollzogenen Consecration; alle ohne Ausnahme aber nehmen Anstand, den Quell alles Segens, Christum, „den Heiligen der Heiligen“, zu segnen.

In dieser Noth griff man zu folgendem Auskunftsmittel.

dann wird die sacramentalische Vereinigung mit Christus uns zur unerschöpflichen Quelle der Gnade und des Segens werden. (Lit. Vorles. S. 522.) Vgl. Durand. rational. lib. IV. cap. 44: Tertio modo sic: jube haec i. e. corpus Christi *mysticum*, scilicet *ecclesiam Christi militantem* perferri i. e. *associari* in sublime altare tuum i. e. *in ecclesiam triumphantem*.

251) Man vgl. übrigens diese Commentare mit der Corruptel der lutherisch-schwedischen Liturgie, welche das eucharistische Opfer des Leibes und Blutes Christi in ein Gebetsopfer verwandelt und zu dem Ende den Kanontext der katholischen Liturgie in folgender Weise deformirt hat: Et supplices te per eundem filium tuum unicum intercessorem nostrum in arcano consilio divinitatis a te constitutum, Dominum nostrum Jesum Christum rogantes, ut propitio ac sereno vultu *ad nos nostrasque preces* respicere digneris, *easque* in coeleste altare tuum in conspectu divinae majestatis tuae suscipias, gratas et acceptas clementer habeas, faciasque, ut quotquot ex hac altaris participatione benedictum et sanctificatum cibum et potum, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae, sacrosanctum filii tui corpus et pretiosum sanguinem sumpserimus, omni benedictione et gratia repleamur. Le-Brun, explicat. de la messe diss. XIII, art. V. (tom. IV, p. 143.)

Man löste die Zeichen von dem Texte, den sie begleiten, los und vindicirte ihnen eine davon gänzlich unabhängige, selbstständige Bedeutung,[252]) welche, entsprechend der Zahl derselben, bald auf das Geheimniss der Trinität, bald auf die in den fünf Wunden vollendete Kreuzespassion des Herrn Bezug nahm. „In una (cruce) et tribus“, bemerkt der micrologus, „unum et trinum Deum intimamus, in quinque autem quinquepartitam Domini passionem significamus“;[253]) gleicher Weise unter den vielen Stephan v. Autun: „Quinaria cruce signamus, ut non eum, a quo omnis sanctificatio, sanctificemus, sed ut vulnera pendentis in cruce, duo manuum, duo pedum, quintum lateris flebiliter et devote recolamus“, und: „saepe signacula crucis iteramus, quae quotiens facimus, passionem et mortem Domini annuntiamus.“[254]) Solchergestalt waren die Benedictionszeichen in Commemorationszeichen umgewandelt und in einem und demselben liturgischen Acte ein Unterschied der Bedeutung eines und desselben Zeichens statuirt. Während man demselben vor der Consecration die Bedeutung eines Segenssymbols liess, stempelte man es nach der Consecration zu einem commemorativen Zeichen bezüglich der Kraft des Kreuzestodes und des Modus der Passion Christi, wie schon der heil. Thomas, die obigen Resultate der Vorgänger begrifflich abschliessend, sagt:

252) In canone siquidem aliud verba significant, aliud signa portendunt. S. Petr. Damian. expos. canon. num. 9 u. Innocent. de myster. miss. lib. V, cap. 2.

253) Cap. 14. (bei Gerbert. monument. II, p. 332).

254) De sacrament. altaris tractat. cap. 17. (l. c. p. 1881.) Aehnlich Hugo v. St. Victor, libell. de canone mystici libaminis cap. 6 (Opp. t. III, p. 402): Quinque ergo cruces facimus, non quod eum, qui praesens est, sanctum sanctorum sanctificemus, sed ut per ejus praesentiam et crucis efficaciam quinquepartitam obtineamus gratiam, per quam digne offeramus et sumamus salutarem hostiam. — Bonaventura, expos. miss. cap. 4 (ed. Lugdun. 1647, t. II, p. 82): per quinque signa, quae hic fiunt, designantur quinque vulnera Christi, scil. duo in manibus, duo in pedibus, unum in latere.

„Dicendum, quod sacerdos post consecrationem *non utitur crucis signatione ad benedicendum et consecrandum,* sed solum ad commemorandum virtutem crucis et modum passionis Christi.“[255])

Doch befriedigte diese Auffassung so wenig, dass viele Väter auf dem Concil von Trient auf Abschaffung dieser vermeintlich missbräuchlichen Zeichen einen Antrag stellten, weil sie ihnen einen Mangel rücksichtlich der geschehenen Consecration kund zu geben schienen.[256]) Zuvor hatte schon Maldonat, den, wie er selbst bekennt, dieses Problem einige Jahre also vergeblich ermüdet, dass er eine Zeit lang diesen Ritus für eine Neuerung späterer Zeit gehalten,[257]) dieselbe Ansicht ausgesprochen. „Si hodie“,

255) part. 3, qu. 83, art. 5, ad 4. Eine speciell nach den verschiedenen Stadien der Passion ausgeführte Deutung der einzelnen Kreuzzeichen vor und nach der Consecration siehe ibid. ad 3. — Vgl. (Robert Paululus) „de officiis ecclesiasticis“ cap. 32: Notandum, quod consignatio facta super panem et calicem ante consecrationem, quasi oratio est, ut consecratio compleatur, post consecrationem vero iterata consignatio consecrationis jam adimpletae quaedam est testificatio; und cap. 36: Signa enim facta hucusque post consecrationem non consecrationem operantur, sed ejus faciunt *commemorationem* sive testificationem.

256) Le Plat, monument. t. V, p. 432 unter der Aufschrift: Postulata nonnullorum Patrum circa varios *abusus* in missa subintroductos: „Placeret *multis,* quod non fierent cruces super hostiam consecratam, *ne videretur aliquid deesse ad suam sanctificationem.*“ Der angefügte Grund gibt deutlich zu erkennen, dass diese Väter die Kreuzzeichen für wirkliche Benedictionszeichen hielten.

257) De caeremoniis tractatus (Zaccaria, bibliotheca ritualis disputat. II, §. 21, num. 10, t. III, p. 142 sq.): Solet sacerdos tria signa crucis adhibere hostiae jam consecratae. Sed potest venire in mentem alicui, non esse rationi consentaneum, ut signa crucis adhibeantur eucharistiae post consecrationem. *Nam solemus adhibere signum crucis alicui rei, ut benedicamus et consecremus illam: nihil autem potest esse sanctius corpore Christi.* Hoc argumentum non est leve, *adeo ut moverit me aliquot annis,* ut existimarem, istas cruces, quae adhibentur post consecrationem, fuisse *introductas a quibusdam sacerdotibus, qui sibi prudentiores aliis viderentur, si hoc facerent.* Sed reperio non tantum apud recentiores, qui de caeremoniis scripserunt, sed etiam apud antiquiores

sagt er, „ecclesia vellet repurgare caeremonias, quae minus decent rem sacram aut adeo sunt omnino inutiles, libere et ingenue dicerem, meam opinionem esse, ut concilio oecumenico decerneretur, nullum signum adhiberi post consecrationem.“ [258]) Die Kirche aber war nicht geneigt, auch nur Ein Jota von dem überkommenen Erbtheil daran zu geben: sie behielt die Zeichen.

So blieb denn den nachtridentinischen Schriftstellern dasselbe Problem, an welchem sich die mittelalterlichen versucht hatten. Unter ihnen nehmen eine hervorragende Stellung Le Brun und Bossuet ein. Dieser hält zwar die Benedictionsbedeutung der Kreuzzeichen aufrecht, wendet sie aber zum Subjecte hin, zu den Percipienten des Sacraments, und fasst sie als Segnungen zum Zwecke eines würdigen Empfanges, oder, wenn ihre Bezie-

illos Amalarium et Strabonem. Quapropter credibile est, jam olim fuisse illa signa crucis adhibita ad eucharistiam consecratam.

258) Ibid. p. 143, not. 37. — Sehr eigenthümlich ist Maldonat's Erklärungsversuch. Auch er verzweifelt an der Möglichkeit, dem Kreuzzeichen nach der Consecration die von ihm selber so entschieden zuerkannte Segensbedeutung zu bewahren, und möchte es wie ein „pronomen demonstrativum“ aufgefasst wissen, gleichsam als wolle der Priester damit auf die Hostie hinweisend sagen: Dies ist die hostia sancta, pura, immaculata: „Possent tamen defendi ista signa crucis, quae adhibentur eucharistiae jam consecratae, si dicamus fuisse adhibita non ad consecrationem, sed quia nulla erat actio, quam non praeiret crux. Ac illi quidem auctores, qui solent dicere signum crucis semper adhiberi ad benedicendum, non possunt reddere rationem, cur adhibeatur signum crucis eucharistiae jam consecratae. Sed quia ego existimo, non fuisse adhibitum signum crucis semper ad benedicendum, sed consuetudine Christianorum fuisse usurpatum in omnibus actionibus, possum respondere, quia nulla erat actio Christianorum, quam non praeiret crux, ut inquit Tertullianus, *inde signum crucis coepit quasi esse pronomen demonstrativum.* Itaque Christiani, *quum volebant aliquid demonstrare,* utebantur signo crucis, praesertim in rebus divinis, in quibus nihil debet esse profanum. Quare hoc non debet videri absurdum, quando ostendit hostiam sacerdos; tunc enim quum adhibet haec signa crucis, dicit hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, quasi dicat: *haec est* hostia sancta, hostia pura, hostia immaculata.

hung zu dem Opferobjecte nicht ausgeschlossen werden dürfe, als Symbole der Segens- und Gnadenfülle des Leibes Christi, die er in uns auszugiessen begehre, wenn unsere Sünden ihn nicht daran hindern.[259]) — Le Brun dagegen hat geistvoll die Ansicht des heil. Thomas weiter gebildet. Nach ihm sind diese Kreuzzeichen anschauliche Vergegenwärtigungen der Identität des eucharistischen mit dem Kreuzesopfer. Die Kirche wolle, so führt er aus, das apostolische Wort: „ante quorum oculos Jesus Christus praescriptus est in vobis *crucifixus*“ (Gal. 3, 1) bei der Feier des Todes des Herrn im Symbol darstellend, dem

259) Explication de quelques difficultés sur les prières de la messe à un nouveau catholique chap. XLI. unter der Ueberschrift: Des bénédictions, qu'on fait sur l'eucharistie avant et après la consécration. Daselbst unterscheidet er zwei Wirkungen der Benediction: eine bezüglich des Sacraments, die andere bezüglich des Menschen, der daran theilnimmt, und fährt dann fort: Cela étant, il n'y a plus de difficulté; car lorsqu'on bénit les dons, c'est-à-dire, le pain et le vin *avant la consécration*, cette bénédiction a ces deux effets, et envers le sacrement même qu'on veut consacrer, et envers l'homme qu'on veut sanctifier par le sacrement. Mais *après la consécration*, la bénédiction déjà consommée par rapport au sacrement, ne subsiste que par rapport à l'homme qu'il faut sanctifier par la participation du mystère. C'est pourquoi les signes de croix qu'on fait après la consécration sur le pain et le vin consacrés, se font en disant cette prière: „Afin, dit-on, que nous tous, qui recevons de cet autel le corps et le sang de votre fils, soyons remplis en Jésus-Christ de toute grâce et bénédiction spirituelle“; où l'on voit manifestement (?) que ce n'est point ici une bénédiction qu'on fasse sur les choses déjà consacrées, mais une prière où l'on demande qu'étant saintes par elles-mêmes, elles portent la bénédiction et la grâce sur ceux qui en seront participans . . . Concluez de tout ceci que les bénédictions qu'on fait sur le corps de Jésus-Christ avec des signes de croix, ou ne regardent pas ce divin corps, mais ceux qui doivent le recevoir, ou que si elles le regardent, c'est pour marquer les bénédictions et les grâces dont il est plein, et qu'il desire répandre sur nous avec profusion, si notre infidélité ne l'en empêche; ou enfin, si on veut encore les prendre en cette sorte, on bénit en Jésus-Christ tous ses membres, qu'on offre dans ce sacrifice comme faisants un même corps avec le sauveur, afin que la grâce du chef se répande abondamment sur eux.

Priester wie den Gläubigen so eindringlich als möglich Christum als den Gekreuzigten zur lebendigsten Anschauung bringen. Darum verbinde sie mit jedem Worte, das den Leib oder das Blut Christi bezeichnet, das Zeichen des Kreuzes, um jenen dadurch als den nämlichen darzustellen, der ans Kreuz geheftet, dieses als das nämliche, welches am Kreuze vergossen worden.[260]) Diese Auffassung Le Brun's ist von Benedict XIV[261]) und andern neuern liturgischen Schriftstellern recipirt worden.[262])

Wie hohe wissenschaftliche Auctorität aber die Träger derselben immerhin anderweitig in Anspruch zu nehmen gewiss vollberechtigt sind: hier können wir nicht mit ihnen gehen. Schon der Zwang, den diese Exegese an der Stirn trägt, verräth ihre Unhaltbarkeit. Folgen wir insbesondere Le Brun in der speciellen Application seiner Theorie auf den Kanontext, so überzeugen wir uns sofort, wie es ihm allenfalls noch gelingt, sie mit den Worten: hostiam puram, sanctam, immaculatam, in möglichst glücklichen Einklang zu bringen, wie er aber schnell genug schon bei

260) part. IV, art. XI, §. 1. n. 2 (t. I, pag. 429): Depuis la consécration il n'y a point de mot qui détermine à bénir. *Tout est béni*, nous offrons seulement, offerimus hostiam. Nous ne faisons plus de signes de croix sur les dons de l'autel, que pour montrer, qu'ils sont le corps même de Jésus-Christ. L'église n'oublie rien pour imprimer dans l'esprit des prêtres et des assistans, *que le sacrifice de l'autel est le même que celui de la croix*. Elle voudrait que les prêtres surtout depuis la consécration, se représentassent Jésus-Christ immolé sur la croix, comme saint Paul dit des Galates, qu'après ses prédications ils voyaient Jésus-Christ comme crucifié à leurs yeux. Or pour produire cet effet, elle veut que tous les mots, qui désignent le corps ou le sang de Jésus-Christ, soient accompagnés d'un signe de croix, qui montre que l'hostie, et ce qui est contenu dans le calice, sont le même corps, *qui a été crucifié*, et le même sang, *qui a été répandu sur la croix*.

261) De sacrificio missae lib. II, cap. 16, n. 6.

262) Binterim, Denkw. B. IV, Th. 3, S. 449; Marzohl u. Schneller, liturgia sacra, Lucern 1834, II, S. 381; Kössing, lit. Vorles. S. 520. Schmid und Fluck haben ihnen gar keine Aufmerksamkeit geschenkt.

dem Zusatze: *panem* sanctum vitae aeternae et *calicem* salutis perpetuae ins Gedränge geräth, indem die Bezeichnungen „Brod und Kelch" sich nur mit grosser Gewalt der Beziehung zum blutigen Kreuzestode beugen.[263]) Sehr bezeichnend ist ferner, dass er sich gehütet hat, sie auf den Text der Schlussoration des Kanons: „Per quem haec omnia semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis" anzuwenden. In der That scheitert sie da gänzlich. Denn bis dahin verbinden sich die Kreuzzeichen mit Worten, die das Opferobject bezeichnen (hostiam puram etc.; ut quotquot . . *corpus* et *sanguinem* sumpserimus), und es war so wenigstens einiger Anhalt vorhanden, dieselben mit dem gekreuzigten Leibe und dem am Kreuze vergossenen Blute in Zusammenhang zu setzen: hier aber begleiten sie Worte, welche dem textlich, wie auch Le Brun zugibt,[264]) als nicht consecrirt dargestellten Opferobjecte gegenüber unwidersprechlich von der consecrirenden Thätigkeit Gottes reden, und damit die gewollte Beziehung zum Opferobjecte seitens des Textes unmöglich machen. Schon das einzige „benedicis", womit das dritte Kreuzzeichen verbunden wird, hätte sämmtliche Interpreten zur Besinnung bringen und dazu vermögen sollen, ihm wenigstens an dieser Stelle, also doch mindestens einmal nach der Wandlung die Benedictionsbedeutung zuzuerkennen, was dann

263) Ainsi quand nous faisons dans cette prière cinq signes de croix, le premier en disant Hostiam † puram, marque que c'est là cette même l'hostie pure qui a été attachée à la croix; le second en disant Hostiam † sanctam, marque que c'est là l'hostie sainte qui s'est offerte sur la croix; le troisième à Hostiam † immaculatam, que c'est l'hostie sans tache qui a été immolée sur la même croix; le quatrième à Panem † sanctum, que c'est là le pain saint de la vie, c'est-à-dire, celui qui a dit: Je suis le vrai pain de vie, qui est descendu du ciel, et *qui est mort sur la croix pour nous donner la vie;* le cinquième à Calicem † salutis, que le sang qui est dans ce calice est le même qui a été répandu sur la croix pour le salut du monde. (l. c.)

264) l. c. p. 463.

leichtlich auch bezüglich der vorausgegangenen zu andern Gedanken geführt hätte.

Nach unserer Ueberzeugung hat das kirchliche Kreuzzeichen, mag es über eine Person oder eine Sache gebildet werden, durch den gesammten Ritus der Kirche so entschieden die Bedeutung eines Symbols der Segnung, dass es nie gelingen wird, ihm mit Grund einen andern Sinn zu supponiren. Wie höchst sonderbar muss es jedem Unbefangenen erscheinen, dass die Kirche in Einem und demselben liturgischen Acte Ein und dasselbe Zeichen, und dies so gar plötzlich, mit verschiedenem Sinne gebrauchen soll! Der Priester hat beim Offertorium und im Kanon vor der Consecration zu wiederholten Malen das Kreuzzeichen über die Opfergaben gebildet, um sie, was Niemand leugnet, präparatorisch zum Zwecke der Consecration zu segnen. Das Nämliche thut er, wie gleichfalls Niemand leugnet, innerhalb des Consecrationsactes selber (zu benedixit), in dem nämlichen Sinne. Kaum aber ist die Schwelle der Consecration überschritten, so sollen dieselben Zeichen eine Bedeutung gewinnen, die sie wenige Augenblicke zuvor nicht hatten, überhaupt nie haben, sollen nicht mehr benedicirend, sondern commemorirend sein! — Handlung und Wort, Symbol und Text stehen ferner stets in tiefinnigster Wechselbeziehung: das Symbol ist ja nichts Anderes, als der plastische Ausdruck des Textes. Jeder Versuch, sie von einander zu lösen, d. i. dem Symbole einen andern Sinn unterzulegen, als jenen, welchen das gleichzeitig verlautbarte Wort manifestirt, hiesse, die Kirche einer schlechthin unbegreiflichen Doppelzüngigkeit zeihen, hiesse, alle Principien der rituellen Exegese und die historischen Fundamente, worauf dieselben ruhen, umstürzen. Wir werden demnach nur einer Interpretation, welche die sowohl in der eucharistischen Feier, wenigstens doch vor der Consecration, als in andern liturgischen Acten

allgemein zugestandene Segensbedeutung der Kreuzzeichen auch nach der Consecration, unbeschadet des factisch stattgefundenen Vollzuges der letztern, festhält, und dadurch eine vollständige, ungezwungene Einheit zwischen Text und Zeichen herbeiführt, Anspruch auf Wahrheit zuerkennen dürfen.

Lösung.

a. Der Text.

α. Allgemeine Vergleichung des römischen mit dem griechischen Kanon.

Wie sind nun aber die genannten textlichen und rituellen Schwierigkeiten zu lösen?

Vergleichen wir zuerst den Text des Kanon der römischen Liturgie mit jenem der griechischen (womit, wie oben gezeigt, die übrigen morgenländischen Liturgieen übereinkommen), so springt auf den ersten Blick die Gleichheit beider in die Augen — bis auf Ein, scheinbar abweichendes Gebet.

Der griechische Consecrationskanon entwickelt eine consequent in einander greifende Gedankenfolge nach drei Gliedern, nämlich der *ἀνάμνησις*, der *ἀναφορά* und der *ἐπίκλησις*. Die *ἀνάμνησις* knüpft an den Befehl Christi an: „*τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*", und wird durchgängig mit ausdrücklicher Hervorhebung der Hauptmomente der Erlösungsthat Christi: des Leidens oder Todes, der Auferstehung und Himmelfahrt vollzogen, denen zumeist noch die Erwähnung der zweiten Parusie beigegeben ist. Diesem den ganzen Gebetsabschnitt tragenden Prolog, wie wir die *ἀνάμνησις* füglich nennen können, folgt die *ἀναφορά*, die Darbringung der eucharistischen Opferelemente, welche häufig mit der schon vor der Consecration geläufigen Prolepsis als die schauererregende unblutige *θυσία* bezeichnet werden. Die *ἐπίκλησις* endlich fleht um

den heil. Geist zur Wandlung der θυσία. Sie bildet das Culmen dieses ganzen Gebetsactes und erscheint meist zweitheilig: als ein Ruf um Gnade und Erbarmen,[265]) und als eigentliche ἐπίκλησις. Jener, hervorsprossend aus dem Bewusstsein der Sündhaftigkeit, welches die Furcht nahe legt, Gott dürfte die aus Sünderhänden kommende Oblation nicht annehmen (d. i. nicht consecriren), will einerseits recht stark das demüthig Dringliche der in der eigentlichen ἐπίκλησις folgenden Bitte hervorheben, andererseits die That der Wandlung als einen Act der höchsten Gnade und herablassenden Liebe (φιλανθρωπία) Gottes charakterisiren. Wir möchten ihn den nächsten Prolog der ἐπίκλησις nennen: in ihm ist, wie im Keime, diese schon enthalten.

265) In der einfachsten Form liegt der die ἐπίκλησις einleitende Prolog noch in der Liturgie der apostol. Constitutionen vor: καὶ ἀξιοῦμέν σε, ὅπως εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα ἐνώπιόν σου, σὺ ὁ ἀνενδεὴς θεὸς, καὶ εὐδοκήσῃς ἐπ' αὐτοῖς εἰς τιμὴν τοῦ Χριστοῦ σου, woran die Epiklese anschliesst: καὶ καταπέμψῃς. Stärker schon hat ihn die Liturgie des heil. Jakobus ausgebildet: er gestaltet sich litaneiartig zu einer alternirenden Bitte des Priesters und Volkes. (S. oben S. 52.) Das Kyrie eleison haben sämmtliche syrischen Liturgieen. (S. 53.) — In der Liturgie des heil. Basilius betet der Priester mit gebeugtem Haupte: διὰ ταῦτα, δέσποτα πανάγιε, καὶ ἡμεῖς οἱ ἁμαρτωλοὶ καὶ ἀνάξιοι δοῦλοί σου, οἱ καταξιωθέντες λειτουργεῖν τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ, οὐ διὰ τὰς δικαιοσύνας ἡμῶν, οὐ γὰρ ἐποιήσαμέν τι ἀγαθὸν ἐπὶ τῆς γῆς, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐλέη σου, καὶ τοὺς οἰκτιρμούς σου, οὓς ἐξέχεας πλουσίους ἐφ' ἡμᾶς, προσεγγίζομεν τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ· καὶ προσθέντες τὰ ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ σου, δεόμεθα καὶ σὲ παρακαλοῦμεν ... ἐλθεῖν τὸ πνεῦμα κτλ. (Daniel IV, p. 430. Vgl. die armenische Liturgie ib. p. 465.) — Die Liturgie des heil. Chrysostomus hat ein Wechselgebet des Priesters und Diakons, ausgeführt durch Ps. 50, 12 u. 13.: καρδίαν καθαρὰν κτίσον ἐν ἐμοὶ ὁ θεὸς καὶ πνεῦμα εὐθὲς ἐγκαίνισον ἐν τοῖς ἐγκάτοις μου. μὴ ἀποῤῥίψῃς με ἀπὸ τοῦ προσώπου σου. (Dan. p. 359.) — Wo der Prolog fehlt, d. i. wo an die Oblation sofort die ἐπίκλησις sich anreiht, tritt das „δεόμεθα", verstärkt durch „παρακαλοῦμεν" (und „ἱκετεύομεν") an seine Stelle. Vgl. die Lit. des heil. Markus (Dan. p. 162) u. Chrysostomus (p. 359). Man sieht, wie der Prolog nur das stärker betonte und amplificirte δεόμεθα der Epiklese ist.

Vergleichen wir damit den Kanon der römischen Liturgie, so treten uns aus demselben sofort folgende der aufgeführten Glieder entgegen: die ἀνάμνησις: „Unde et memores", die ἀναφορά: „offerimus praeclarae majestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram etc.", und der Prolog der ἐπίκλησις: „Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris et accepta habere etc." Nur die ἐπίκλησις selber scheint zu fehlen. An ihrer Stelle findet sich das Gebet: Supplices te rogamus, jube haec perferri etc. Doch auch da zeigt sich sogleich eine Identität — im zweiten Satzgliede, das mit jenem der ἐπίκλησις wesentlich zusammentrifft. Denn während die griechischen Liturgieen in dem Nachsatze der ἐπίκλησις mit weitschweifiger Specialisirung um die Früchte des Sacraments für die würdigen Percipienten desselben beten, bittet die römische in dem Nachsatze der Oration „Supplices", mit ihrer gewohnten Prägnanz Alles zusammenfassend und einbegreifend, um die *omnis benedictio coelestis et gratia;* jene flehen um Mittheilung des heil. Geistes, Vergebung der Sünden, ewiges Leben und andere geistige Bedürfnisse,[266]) diese redet von der himmlischen Segens- und Gnadenfülle (ut .. omni benedictione coelesti et gratia *repleamur*).

266) S. die Liturgie der apostol. Constitutionen: ἵνα οἱ μεταλαβόντες αὐτοῦ βεβαιωθῶσι πρὸς εὐσέβειαν, ἀφέσεως ἁμαρτημάτων τύχωσι, τοῦ διαβόλου καὶ τῆς πλάνης αὐτοῦ ῥυσθῶσι, πνεύματος ἁγίου πληρωθῶσιν . . ., ζωῆς αἰωνίου τύχωσι. (Dan. IV, p. 69) — Lit. S. Jacobi: ἵνα γένηται πᾶσι τοῖς ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ζωὴν αἰώνιον, εἰς ἁγιασμὸν ψυχῶν καὶ σωμάτων, εἰς καρποφορίαν ἔργων ἀγαθῶν. (Dan. p. 114.) — Lit. S. Chrysostomi: ὥστε γενέσθαι τοῖς μεταλαμβάνουσιν εἰς νῆψιν ψυχῆς, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν, εἰς κοινωνίαν τοῦ ἁγίου πνεύματος, εἰς βασιλείας οὐρανῶν πλήρωμα, εἰς παῤῥησίαν τὴν πρὸς σὲ, μὴ εἰς κρῖμα, ἢ εἰς κατάκριμα. (Dan. p. 360.) — Lit. S. Marci: ἵνα γένωνται πᾶσιν ἡμῖν ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν εἰς πίστιν, εἰς νῆψιν, εἰς ἴασιν, εἰς σωφροσύνην, εἰς ἁγιασμὸν, εἰς ἐπανανέωσιν ψυχῆς, σώματος καὶ πνεύματος, εἰς κοινωνίαν μακαριότητος ζωῆς αἰωνίου καὶ ἀφθαρσίας, εἰς δοξολογίαν τοῦ παναγίου σου ὀνόματος, εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (Dan. p. 162) u. a.

Der angefügte Parallelismus wird das Gesagte veranschaulichen. Wir geben als Normalschema der griechischen Liturgie den Text der anerkannt ältesten griechischen Liturgie der apostolischen Constitutionen und streuen in denselben einzelne Varianten aus andern Liturgieen, soweit sie für den beabsichtigten Vergleich von Belang sind.

Kanon der römischen Liturgie.	Kanon der Liturgie der apostolischen Constitutionen.
Unde et memores, Domine, nos servi tui sed et plebs tua sancta ejusdem Christi filii tui Domini nostri tam beatae *passionis*, nec non et *ab inferis resurrectionis*, sed et *in coelos gloriosae ascensionis*,	Μεμνημένοι τοίνυν τοῦ πάθους αὐτοῦ καὶ τοῦ θανάτου, καὶ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως καὶ τῆς εἰς οὐρανοὺς ἐπανόδου, καὶ τῆς μελλούσης αὐτοῦ δευτέρας παρουσίας, ἐν ᾗ ἔρχεται μετὰ δόξης καὶ δυνάμεως, κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ ἀποδοῦναι ἑκάστῳ κατὰ τὰ ἔργα αὐτοῦ,
offerimus praeclarae majestati tuae de tuis donis ac datis hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, *panem* sanctum vitae aeternae et *calicem* salutis perpetuae.	προςφέρομέν σοι τῷ βασιλεῖ καὶ θεῷ, κατὰ τὴν αὐτοῦ διάταξιν, τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο (Lit. des heil. Jakobus: προςφέρομέν σοι, δέσποτα, τὴν φοβερὰν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν. — Lit. des heil. Markus: τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν δώρων προεθήκαμεν ἐνώπιόν σου. — Lit. des heil. Chrysostomus: τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προςφέρομεν.) . . .
Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris et	καὶ ἀξιοῦμέν σε, ὅπως εὐμενῶς ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὰ

accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui justi Abel et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech sanctum sacrificium, immaculatam hostiam.	προκείμενα δῶρα ταῦτα ἐνώπιόν σου, σὺ ὁ ἀνενδεὴς θεὸς, καὶ εὐδοκήσῃς ἐπ' αὐτοῖς εἰς τιμὴν τοῦ Χριστοῦ σου,
Supplices te rogamus, jube haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divinae majestatis tuae, *ut quotquot ex hac altaris participatione* sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem *sumpserimus, omni benedictione coelesti et gratia repleamur.*	καὶ καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, . . ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου, καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου, ἵνα οἱ μεταλαβόντες αὐτοῦ βεβαιωθῶσι πρὸς εὐσέβειαν, ἀφέσεως ἁμαρτημάτων τύχωσι, .. πνεύματος ἁγίου πληρωθῶσιν, . . ζωῆς αἰωνίου τύχωσι, σοῦ καταλλαγέντος αὐτοῖς, δέσποτα παντόκρατορ.

Hiernach erstreckt sich die Differenz zwischen dem griechischen und römischen Kanon einzig auf den Vordersatz der an Stelle der griechischen ἐπίκλησις stehenden Oration Supplices te rogamus, und sind wir sonach durch den Text zu allernächst auf eine nähere Untersuchung des Inhalts des bezeichneten abweichenden Vordersatzes und damit eben zu jener oben notirten, von sämmtlichen Interpreten des römischen Kanons bezeugten Hauptdifficultät hingeführt.

β. Ermittelung des Sinnes der Oration Supplices te rogamus.

א. Die Bedeutung des sublime altare.

Die Oration des römischen Kanons „Supplices te rogamus“ bittet um die Hinaufnahme der Opfergaben zu einem im Himmel vor dem Angesichte der göttlichen Majestät befindlichen Altare (sublime altare in conspectu divinae majestatis). Mit dieser Bitte steht die römische Liturgie nicht vereinzelt da. Auch die griechischen Liturgieen: der apostolischen Constitutionen, des heil. Jakobus, Basilius, Chrysostomus, Markus,[267]) beten sowohl vor, als nach der Consecration: Gott möchte die Opfergaben auf das *ἅγιον*,

267) In der Liturgie der apostol. Constitutionen fordert der Diakon nach der Consecration auf, für die dargebrachte Gabe zu beten: *ἔτι καὶ ἔτι δεηθῶμεν τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ ὑπὲρ τοῦ δώρου προςκομισθέντος κυρίῳ τῷ θεῷ, ὅπως ὁ ἀγαθὸς θεὸς προςδέξηται αὐτὸ διὰ τῆς μεσιτείας τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ ἐπουράνιον αὐτοῦ θυσιαστήριον εἰς ὀσμὴν εὐωδίας.* (Dan. IV, p. 73.) — Die Liturgie des Jakobus bittet schon vor der Consecration in ihren Oblationsgebeten wiederholt: *ὁ θεὸς ἡμῶν . . . αὐτὸς εὐλόγησον τὴν πρόθεσιν ταύτην καὶ πρόςδεξαι αὐτὴν εἰς τὸ ὑπερουράνιόν σου θυσιαστήριον*, und: *καὶ δὸς ἡμῖν, κύριε, μετὰ παντὸς φόβου καὶ συνειδήσεως καθαρᾶς προςκομίσαι σοι τὴν πνευματικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν, ἣν προςδεξάμενος εἰς τὸ ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον καὶ νοερόν σου θυσιαστήριον, εἰς ὀσμὴν εὐωδίας πνευματικῆς* (Daniel, p. 99 u. 105); desgleichen nach der Consecration: *ὑπὲρ τῶν προςκομισθέντων καὶ ἁγιασθέντων τιμίων, ἐπουρανίων, . . . φοβερῶν, φρικτῶν, θείων δώρων κυρίῳ τῷ θεῷ δεηθῶμεν. Ὅπως κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν προςδεξάμενος αὐτὰ εἰς τὸ ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον, νοερὸν καὶ πνευματικὸν αὐτοῦ θυσιαστήριον εἰς ὀσμὴν εὐωδίας πνευματικῆς, ἀντικαταπέμψῃ κτλ.* (Dan. p. 122.) Fast wörtlich haben dieses selbe Gebet nach der Consecration die Liturgieen des Basilius und Chrysostomus. (Dan. p. 435 u. 363.) — Die Lit. des heil. Markus betet vor der Wandlung: *τῶν προςφερόντων τὰς θυσίας καὶ προςφορὰς, τὰ εὐχαριστήρια πρόςδεξαι ὁ θεὸς εἰς τὸ ἅγιον καὶ ἐπουράνιον καὶ νοερόν σου θυσιαστήριον, εἰς τὰ μεγέθη τῶν οὐρανῶν, διὰ τῆς ἀρχαγγελικῆς σου λειτουργίας.* (Dan. p. 156.) Vgl. noch die Armenische Lit. (l. c. p. 471.)

ὑπερουράνιον, νοερὸν, πνευματικὸν θυσιαστήριον aufnehmen, ja kehren zu dieser Bitte, wie wenn sie darauf einen besondern Nachdruck legen wollten, wieder und wieder zurück. Wir werden darum vor Allem die Frage erheben müssen, was es mit diesem himmlischen Altare für eine Bewandtniss habe.

Ein Altar im Himmel ist gleichmässig dem alten und neuen Testamente bekannt. Zwei grosse Seher berichten von ihm. Jesaia schaut in einer Vision (Jes. 6, 6), wie der Seraph vom Altare des Himmels mit einer Zange eine glühende Kohle ergreift und damit seine Lippen berührt, um ihn zum Prophetenamte zu weihen; Johannes sieht das θυσιαστήριον χρυσοῦν vor dem Throne Gottes (τὸ ἐνώπιον τοῦ θρόνου), zu welchem ein Engel tritt, um aus dem goldenen Rauchfasse die Gebete der Heiligen (d. i. der Christen) als süsses θυμίαμα Gott darzubringen. (Apok. 8, 3. 4.)

Unter den Vätern ist Irenäus der erste, der in unverkennbarem Anschlusse an das apokalyptische Bild des heil. Johannes[268]) nicht nur die Gebete, sondern auch die eucharistischen Opferoblationen der Gläubigen zu diesem Altare erhoben wissen will. Das vom Opfer der Eucharistie ausführlich handelnde achtzehnte Kapipel des 4. Buches adv. haereses bringt am Schlusse folgende wichtige Stelle: „Offerimus enim ei, non quasi indigenti, sed gratias agentes dominationi ejus *et sanctificantes creaturam*[269]) . . . Sicut igitur non his indigens, vult tamen a nobis propter nos fieri, ne simus infructuosi, ita id ipsum Verbum dedit populo praeceptum faciendarum oblationum,

268) Vgl. die Citate aus der Apokalypse (11, 19; 21, 3) in der allegirten Stelle.

269) d. i. die geschöpflichen Elemente des Brodes und Weines consecrirend (sanctificantes = ἁγιάζοντες). Vgl. lib. V, c. 2, §. 3.: τὸ ἀπὸ τῆς κτίσεως ποτήριον . . . τὸν ἀπὸ τῆς κτίσεως ἄρτον.

quamvis non indigeret eis, ut discerent Deo servire; sic et ideo nos quoque offerre vult munus ad altare frequenter sine intermissione. *Est ergo altare in coelis* (illuc enim preces nostrae *et oblationes* diriguntur) et templum, quemadmodum *Joannes in apocalypsi* ait: Et apertum est templum; et tabernaculum: ecce enim, inquit, tabernaculum Dei, in quo habitabit cum hominibus." Was er jedoch unter diesem Altare sich gedacht habe, ist aus der Stelle nicht erkennbar.

Diesen Gedanken erschliesst uns aber Origenes. In seinen Homilien zum Buche Leviticus zeigt er mit ausdrücklicher Bezugnahme auf Paulinische und Johanneische Ideeen in der Meisterschaft geistvoller Darstellung gegenüber dem einmal im Jahre am grossen Versöhnungstage ins Allerheiligste eintretenden alttestamentlichen Hohenpriester, als weit überragendes Gegenbild Christum den wahren Hohenpriester, der mit dem hohepriesterlichen heiligen Gewande seines Fleisches bekleidet, d. i. mit der darin erworbenen Erlösung, hinaufgestiegen sei ins Allerheiligste des Himmels und dort am Altare des Himmels vor dem Vater als der Paraklet die Sühne fortsetze für das Menschengeschlecht bis zum Weltende.[270]) Da erwarte er

270) Hom. in Lev. IX, 5: Necessarium fuit, Dominum et salvatorem meum, non solum inter homines hominem nasci, sed etiam ad inferna descendere, ut . . . inde regressus, opere consummato adscenderet ad Patrem, ibique plenius *apud altare illud coeleste* purificaretur, ut carnis nostrae pignus, quod secum evexerat, perpetua puritate donaret. Hic ergo est verus dies propitiationis, cum propitiatus est Deus hominibus. — Semel in anno pontifex populum derelinquens, ingreditur ad illum locum, ubi est repropitiatorium et super repropitiatorium Cherubim, ubi est et arca testamenti et *altare incensi*, quo nulli introire fas est, nisi pontifici soli. Si ergo considerem verum pontificem meum Dominum Jesum Christum, quomodo in carne quidem positus, per totum annum erat cum populo, annum illum, de quo ipse dicit: „evangelizare pauperibus misit me, et vocare annum Domini acceptum, et diem remissionis": adverte, quomodo semel in anno isto, in die repropitiationis intrat in sancta sanctorum, hoc est, *cum impleta dispen-*

die Opfergaben seiner Gläubigen auf Erden, um sie mit hohepriesterlichen Händen Gott als odor suavitatis darzubringen.[271]) Diese seien die guten Werke einer jeden Gemeinde. Doch auch die eucharistischen Oblationen (ἀπαρχαί) und die damit verbundenen Gebete müssen durch diesen „ἀρχιερεὺς τῶν προςφορῶν ἡμῶν καὶ πρὸς τὸν πατέρα παράκλητος“ vor den Vater gelangen.[272]) Die Engel aber versehen dort nur die

satione penetrat coelos, et intrat ad Patrem, ut cum propitium humano generi faciat et exoret pro omnibus credentibus in se. Hanc repropitiationem ejus, qua hominibus repropitiat Patrem, sciens *Joannes* apostolus dicit: „haec dico, filioli, ut non peccemus. Quod et si peccaverimus, advocatum habemus apud Patrem, Jesum Christum justum, et ipse est repropitiatio pro peccatis nostris.“ Sed et *Paulus* similiter de hac repropitiatione commemorat, cum dicit de Christo: „quem posuit Deus propitiatorem in sanguine ipsius per fidem.“ *Igitur dies propitiationis manet nobis usque quo occidat sol, id est, usque quo finem mundus accipiat.* Stamus enim nos pro foribus, operientes pontificem nostrum commorantem intra sancta sanctorum, id est, apud Patrem, et exorantem pro peccatis eorum, qui se expectant. — Hom. IX, 9: *sanctificatis indutus vestimentis* pontifex proficiscitur et ingreditur in interiora velaminis, sicut superius Pauli verba posuimus dicentis: non in manufacta sancta, sed in ipsum coelum penetravit Jesus et *apparet vultui Dei pro nobis.* Dieses „sanctificatis indutus vestimentis“ hat er schon vorher (num. 2) also erläutert: Linum *de terra* oritur, tunica ergo sanctificata linea induitur verus pontifex Christus, *cum naturam terreni corporis sumit* . . . *Sanctificata namque fuit tunica carnis Christi:* non enim erat ex semine viri concepta, sed ex sancto Spiritu generata.

271) In Levit. hom. IX, 8: Quis ergo nostrum ita promptus est et paratus, ut ingressuro pontifici in sancta sanctorum *incensum compositionis offerat minutum?* Necesse est enim nos singulos aliquid offerre . . ., *quod per pontificis manus apud ipsum Deum per odorem suavitatis ascendat.* Pontifex igitur noster Deus et salvator *aperit manus suas,* et suscipere vult ab unoquoque nostrum incensum compositionis minutum . . . *Stat* ergo etiam nunc verus pontifex noster Christus, et repleri vult manus suas incenso composito minuto: *et ab unaquaque ecclesia, quae sub coelo est, considerat quid offeratur.*

272) l. c. num. 9: Duas audisti aedes: unam quasi visibilem et patentem sacerdotibus, aliam vero invisibilem et inaccessam, excepto solo pontifice, ceteri foris sunt. Prima aedes ista puto quod intelligi possit haec, in qua nunc sumus in carne positi, *ecclesia, in qua sacer-*

untergeordneten Dienste der Ministranten, indem sie die Gebete (mittelbar) durch diesen einzigen

dotes ministrant ad altare . . . Hoc ergo modo sacerdotium geritur in prima aede, et *hostiae offeruntur*, et ex hac aede sanctificatis indutus vestibus pontifex proficiscitur et ingreditur in interiora velaminis, sicut superius Pauli verba posuimus dicentis: „non in manufacta sancta, sed in ipsum coelum penetrat Jesus, et apparet vultui Dei pro nobis.“ Coeli ergo locus et ipsa Dei sedes per interioris aedis figuram atque imaginem designatur. Sed mirum contuere ordinem sacramentorum. Ingrediens pontifex in sancta sanctorum ignem secum *de hoc altari* portat, et incensum in hac aede suscipit ... Putasne dignabitur Dominus meus, verus pontifex, et a me suscipere partem aliquam incensi compositionis minuti, quod secum deferat ad Patrem? Putasne inveniet in me aliquid igniculi et holocaustum meum ardens, ut dignetur ex eo *batillum suum implere carbonibus* et in ipsis Deo patri odorem suavitatis offerre? Beatus est, cujus tam vivos tamque ignitos holocausti sui carbones invenerit, ut eos aptos judicet, *quos altari superponat incensi.* Beatus, in cujus corde invenerit tam subtilem, tam minutum tamque *spiritualem sensum* et ita *diversa virtutum suavitate compositum*, ut replere dignetur ex eo manus suas, Deoque Patri suavem odorem intelligentiae ejus offerre. — Contr. Cels. lib. VIII, 34: *ᾧ δὲ τὰς ἀπαρχὰς* (die „*primitiae* creaturarum“ des Irenäus lib. IV, c. 18, §. 4) *ἀποδίδομεν, τούτῳ καὶ τὰς εὐχὰς ἀναπέμπομεν, ἔχοντες ἀρχιερέα μέγαν, διεληλυθότα τοὺς οὐρανοὺς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ.* — De oratione c. 15: *Λείπεται τοίνυν προσεύχεσθαι μόνῳ τῷ θεῷ, τῷ τῶν ὅλων πατρὶ, ἀλλὰ μὴ χωρὶς τοῦ ἀρχιερέως, ὅστις μεθ' ὁρκωμοσίας κατεστάθη ὑπὸ τοῦ πατρὸς κατὰ τό· ὤμοσε, καὶ οὐ μεταμεληθήσεται· σὺ ἱερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα κατὰ τὴν τάξιν Μελχισεδέκ. εὐχαριστοῦντες οὖν οἱ ἅγιοι ἐν ταῖς προσευχαῖς ἑαυτῶν τῷ θεῷ, διὰ Χριστοῦ Ἰησοῦ χάριτας ὁμολογοῦσιν αὐτῷ.* Ebendaselbst: *ἀρχιερεῖ τῷ ὑπὲρ ὑμῶν κατασταθέντι ὑπὸ τοῦ πατρὸς καὶ παρακλήτῳ . . . εὔχεσθαι ὑμᾶς οὐ δεῖ, ἀλλὰ δι' ἀρχιερέως καὶ παρακλήτου, δυναμένου συμπαθεῖν ταῖς ἀσθενείαις ἡμῶν.* — De oratione c. 10: *ἀρχιερεὺς γὰρ τῶν προσφορῶν ἡμῶν καὶ πρὸς τὸν πατέρα παράκλητός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, εὐχόμενος ὑπὲρ τῶν εὐχομένων καὶ συμπαρακαλῶν τοῖς παρακαλοῦσιν.* — Wie aber Origenes mit den klarsten Worten die eucharistische Feier in die am Altare des Himmels von Christus unablässig geübte hohepriesterliche Thätigkeit hineinzieht, dafür gibt ein Vergleich der oben (Note 270) aus hom. IX, 5 in Levit. angeführten Stelle mit hom. XIII, 3 den schlagendsten Beweis. An letzterm Orte spricht er nämlich, die alttestamentlichen Schaubrode als Typus der Eucharistie auffassend, von der sühnenden Kraft des neutestamentlichen Opfers mit Anziehung derselben Paulinischen

Hohenpriester (*διὰ τοῦ μόνου ἀρχιερέως*) vor den Thron des Gottes des Alls bringen.[273])

Hienach tritt uns bei Origenes aus dem himmlischen Altare eine Symbolik entgegen und zwar Christi als des [nach Hebr. 9, 11 ff.[274]) und 1 Joh. 2, 1[275])] in seiner heiligen Menschheit im Allerheiligsten des Himmels vor dem Angesichte des Vaters für uns ewighin erscheinenden und Sühne wirkenden Hohenpriesters und Parakleten, durch dessen mittelnde Thätigkeit nicht blos jedes Gebet und gute Werk, sondern auch die irdische Altar-

Stelle also: „Sed si referantur haec *ad mysterii magnitudinem*, invenies commemorationem istam habere ingentis repropitiationis effectum. Si redeas *ad illum panem, qui de coelo descendit* et dat huic mundo vitam, illum panem propitiationis, *quem proposuit Deus propitiationem per fidem in sanguine ejus*, et si respicias ad illam commemorationem, de qua dicit Dominus: hoc facite in meam commemorationem, invenies, quod ista est commemoratio sola, quae propitium facit hominibus Deum.“ Es liegt uns hier nicht ob, auf die Exegese dieser Stelle, welche Höfling (die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer im Leben und Cultus der Christen. Erlangen 1851, S. 171 ff.) mit grossem Kraftaufwand der katholischen Lehre über die Sühnkraft der Messe zu entziehen sich bemüht, näher einzugehen. Wir haben nur ihre offenbare Verbindung mit hom. IX, 5 und damit die Beziehung der eucharistischen Oblation mit der dort aufgestellten Idee des himmlischen Altares aufzeigen wollen, welche allerdings zugleich der Ansicht Höfling's, der, wie alle Protestanten, zu einer richtigen Würdigung der grossartigen Lehre der Kirche über ihr Opfer sich nicht zu erheben vermag, wenig günstig erscheint.

273) Contr. Cels. lib. VIII, 36: *καὶ ὁ ἄγγελος αὐτοῦ, διὰ παντὸς βλέπων τὸ πρόςωπον τοῦ ἐν οὐρανοῖς πατρὸς, ἀεὶ τὰς εὐχὰς αὐτοῦ ἀναφέρει διὰ τοῦ μόνου ἀρχιερέως τῷ θεῷ τῶν ὅλων, καὶ αὐτὸς συνευχόμενος τῷ ὑπ' αὐτοῦ ἐπιτροπευομένῳ.*

274) *Χριστὸς δὲ παραγενόμενος ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν, διὰ τῆς μείζονος καὶ τελειοτέρας σκηνῆς οὐ χειροποιήτου . . . εἰςῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια, αἰωνίαν λύτρωσιν εὑρόμενος . . .* (v. 24): *οὐ γὰρ εἰς χειροποίητα ἅγια εἰςῆλθεν ὁ Χριστὸς, ἀντίτυπα τῶν ἀληθινῶν, ἀλλ' εἰς αὐτὸν τὸν οὐρανὸν, νῦν ἐμφανισθῆναι τῷ προσώπῳ τοῦ θεοῦ ὑπὲρ ἡμῶν.*

275) *Παράκλητον ἔχομεν πρὸς τὸν πατέρα, Ἰησοῦν Χριστὸν δίκαιον, καὶ αὐτὸς ἱλασμός ἐστιν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.*

oblation, welche seine Vertreter auf Erden, die *ἱερεῖς κατὰ τὸν μέγαν ἀρχιερέα*,[276]) und die Gläubigen darbringen, erlösende Kraft empfängt.

Mit denselben Beziehungen zum himmlischen Hohepriesterthum Christi spricht Augustin[277]) von dem unsichtbaren Altare, zu welchem Jesus für uns eingegangen. „Ad hoc enim altare", mahnt er die Unbussfertigen und unwürdigen Communicanten, „quod nunc in ecclesia est in terra positum, terrenis oculis expositum, ad mysteriorum divinorum signacula celebranda, multi etiam scelerati possunt accedere, quoniam Deus commendat in hoc tempore patientiam suam ... *Ad illud autem altare, quo praecursor pro nobis introiit Jesus*, quo caput ecclesiae praecessit, membris ceteris secuturis, nullus eorum accedere poterit, de quibus, ut jam commemoravi, dixit apostolus: quoniam qui talia agunt, regnum Dei non possidebunt. Solus enim *sacerdos*, sed plane ibi totus *assistet*, adjuncto scilicet corpore, cui caput est, quoniam jam ascendit in coelum. Ipse est cui dixit apostolus Petrus: plebs sancta, regale sacerdotium. Quomodo ergo *in interiora veli* et *in illa invisibilia sancta sanctorum* intrare audebit aut poterit, qui medicinam coelestis disciplinae contemnens, noluit paulisper a visibilibus separari? Qui enim noluit humiliari, ut exaltaretur, cum exaltari voluerit, dejicietur, et in aeternum sejungetur, quisquis hoc tempore per merita obedientiae et per satisfactionem non sibi providit locum *in corpore sacerdotis*."

Diese Symbolisirung Christi und seines ewigen Hohepriesterthums unter dem Bilde des Altares ist dann weiterhin der Kirche so gewöhnlich geworden, dass fernere

276) De orat. c. 28: *οὕτω τοιγαροῦν καὶ οἱ ἀπόστολοι καὶ οἱ τοῖς ἀποστόλοις ὡμοιωμένοι ἱερεῖς ὄντες κατὰ τὸν μέγαν ἀρχιερέα, ἐπιστήμην λαβόντες τῆς τοῦ θεοῦ θεραπείας, ἴσασιν, ὑπὸ τοῦ πνεύματος διδασκόμενοι, περὶ ὧν χρὴ ἀναφέρειν θυσίας ἁμαρτημάτων ... καὶ γινώσκουσι, περὶ ὧν οὐ χρὴ τοῦτο ποιεῖν.*

277) Serm. 351, n. 7 de poenitentia.

Zeugnisse überflüssig erscheinen müssen;[278]) namentlich ist die liturgistische Literatur des Mittelalters übervoll davon.[279]) Ja es fehlt ihr selbst die kirchliche Sanction nicht: das Pontificale *Romanum* lässt den Bischof bei der Subdiakonatsweihe die Ordinanden geradezu also belehren: „*Altare quidem sanctae ecclesiae ipse est Christus, teste Joanne, qui in apocalypsi sua altare aureum se vidisse perhibet, stans ante thronum, in quo et per quem oblationes fidelium Deo Patri consecrantur.*“[280])

ב. Das Object von perferri.

Hat sich uns jetzt das sublime altare wirklich als jenes von den griechischen Liturgieen postulirte *θυσιαστήριον νοερόν* und *πνευματικόν* enthüllt, so mögen wir den gewonnenen Gedanken auf die in der Oration Supplices niedergelegte Bitte anwenden: sie lautet nun auf ein Hinauftragen der Opfergaben zu Christus als dem in seiner heiligen Menschheit vor dem Angesichte des

278) Vgl. noch Gregor v. Nazianz orat. 45 (ed. Maurin. t. I, p. 863): *θύσωμεν τῷ θεῷ θυσίαν αἰνέσεως ἐπὶ τὸ ἄνω θυσιαστήριον ... διάσχωμεν τὸ πρῶτον καταπέτασμα, τῷ δευτέρῳ προσέλθωμεν, εἰς τὰ ἅγια τῶν ἁγίων παρακύψωμεν.* Insbesondere Epiphan. haeres. 55, num. 5 (ed. Dindorf, vol. II, p. 521): *μένει γὰρ* (nämlich Christus, der Priester nach der Ordnung Melchisedechs) *τὰ ὑπὲρ ἡμῶν εἰς τὸ διηνεκὲς δῶρα προσφέρων, πρῶτον μὲν ἑαυτὸν διὰ τοῦ σταυροῦ προσενέγκας, ἵνα λύσῃ πᾶσαν θυσίαν παλαιᾶς διαθήκης, τὴν ἐντελεστέραν δὲ καὶ ζῶσαν ὑπὲρ παντὸς τοῦ κόσμου ἱερουργήσας, αὐτὸς ἱερεῖον, αὐτὸς θῦμα, αὐτὸς ἱερεὺς, αὐτὸς θυσιαστήριον, ... αὐτὸς ἀρχιερεὺς, αὐτὸς πρόβατον, αὐτὸς ἀρνίον* ... und Dionys. Areopagit. de ecclesiast. hierarch. cap. 4, § 12: ... *τὸ θειότατον ἡμῶν θυσιαστήριον ὁ Ἰησοῦς, ἡ θεαρχικὴ τῶν θείων νόων ἀφιέρωσις, ἐν ᾧ κατὰ τὸ λόγιον ἀφιερούμενοι καὶ μυστικῶς ὁλοκαυτούμενοι, τὴν προσαγωγὴν ἔχομεν.* (ed. Migne, patrol. graec. t. III. col. 484.)

279) S. weiter unten die Traditionszeugnisse bezüglich des Sinnes der Oration Supplices.

280) Was unter diesen oblationes fidelium zu verstehen sei, sagt der Context: Oblationes quae veniunt in altare, *panes propositionis* vocantur.

Vaters gegenwärtigen und ewige Sühne wirkenden Hohenpriester und Opfer.

Aber hier erwacht mit erneueter Gewalt die oben erörterte Schwierigkeit. Der Gedanke an eine Hinaufnahme der verwandelten munera d. i. des Leibes und Blutes Christi oder w. d. s. des in seinem Leibe und Blute unter den sacramentalen Gestalten auf dem Altare gegenwärtigen Hohenpriesters Christus zu dem im Himmel gegenwärtigen Hohenpriester Christus ist undenkbar, ja, wie Bellarmin unverholen bemerkt, in höchstem Grade absurd. Oder soll dadurch etwa die Identität, sei es des sacramental gegenwärtigen Hohenpriesters mit dem vor dem Angesichte des Vaters im Himmel gegenwärtigen, sei es der sacramental sich vollziehenden hohepriesterlichen Thätigkeit mit der himmlischen Intercession dargestellt werden? Man hat solche Deutung versucht.[281]) Aber muss nicht eine Bitte um solche Identität unzulässig erscheinen, da in und mit der Setzung der sacramentalen Gegenwart diese Identität zugleich gesetzt wird und darum nicht mehr, wie als ein Accedens, erbeten werden darf? — Ebenso verwerflich findet der heil. Thomas den Gedanken an ein Hinauftragen der sacramentalen Species.[282]) — Und doch lautet der Text unerbittlich auf das Opferobject und macht die Zuflucht zu den Gebeten der Opfernden unmöglich. Kann demnach der Text (denn er wird sinnlos und schlechthin unerklärbar) nicht vom Opferobjecte des Leibes und Blutes Christi reden: von welchem Opferobjecte redet er denn?

Vor Allem muss streng festgehalten werden, dass der Kanontext von „Unde et memores" bis einschliesslich der

281) Bellarmin controv. lib. IV de sacrament. eucharist. cap. 14: orari, ut sacrificium, quod visibiliter offertur manibus sacerdotis, *offeratur in coelo invisibiliter per manus Christi,* et sit Deo acceptum ministerium et devotio nostra.

282) Vgl. S. 106.

Bitte „Supplices“ Ein zusammenhangendes Gebet gibt. Dafür bürgt die Stellung der Schlussformel „Per Christum Dominum nostrum.“[283]) Die drei von den meisten Interpreten zum Schaden des richtigen Verständnisses gesondert erklärten Theile dieses Gebetes bilden also Ein Ganzes, sind als Organismen und nicht als lose, fremdartig an einander gefügte Aggregate zu fassen.[284])

Den Ausgang nimmt dieses Gebet von der in allen Liturgieen wesentlich gleichen Anamnese. An diese schliesst sich sodann die Anaphora an: offerimus praeclarae majestati tuae etc. Als Object dieser Anaphora wird die den gottgegebenen Gaben und Geschenken (de tuis donis ac datis) entnommene hostia pura, sancta, immaculata genannt, jedoch mit dem erläuternden Zusatze, dass diese hostia pura, sancta, immaculata der panis sanctus vitae aeternae sei und der calix salutis perpetuae, dergestalt, dass das Opferobject nicht sowohl nach seinem innern Werthe (als hostia pura etc.) als vielmehr nach seiner äussern Erscheinung (als *panis* sanctus vitae aeternae und *calix* salutis perpetuae) bezeichnet erscheint.[285])

283) Bellarmin controv. lib. II de miss. cap. 24: Oratio quarta illa est, quae proxime post consecrationem habetur in illis verbis: Unde et memores Domine etc. et extenditur usque ad illud: Memento etiam Domine, *nam ante (Memento) ponitur conclusio:* Per Christum Dominum nostrum.

284) S. unsere Reconstruction des griechischen Kanons S. 116. Die Interpreten wären in diesen Fehler nicht verfallen, wenn sie die Anlage des griechischen Kanons eingänglich gewürdigt hätten. Wir gehen hier wieder von dem schon früher geltend gemachten Principe aus, dass die römische Liturgie aus dem Nexus der übrigen apostolischen Liturgieen nicht herausgerissen werden darf. Insbesondere wo Dunkelheiten vorhanden sind, muss der Consensus der Liturgieen, und nicht der einzelne Interpret aus seiner Subjectivität heraus den Commentar geben. Nur auf solchem Wege kann eine objective Auffassung erreicht werden.

285) Wir übersetzen mit Florus: Wir bringen dir dar das reine, heilige, unbefleckte Opfer, nämlich das Brod des ewigen Lebens und

Wir müssen hier sogleich ein Doppeltes notiren: einerseits die allgemeine Bezeichnung der Opfergabe als einer aus den Gaben und Geschenken Gottes offerirten, andererseits die zweitheilige Charakterisirung derselben als hostia pura, sancta, immaculata, worin die Höhe des innern Werthes ausgedrückt, und — als panis sanctus vitae aeternae et calix salutis perpetuae, worin eine Spezifizirung derselben nach ihrer zweifachen sinnlichen Erscheinung gegeben wird. Das Erstere verwickelt in einen Widerspruch. Soll nämlich die Opfergabe eine aus den dona ac data d. i. den materiellen Schöpfergaben Gottes genommene sein, so sieht man nicht ein, wie damit die Bezeichnung derselben als panis sanctus vitae aeternae und calix salutis perpetuae vereinbar ist.[286]) Der panis

den Kelch des immerwährenden Heils: haec namque hostia, quam hostiam puram, sanctam, immaculatam dicimus, *id est*, panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae, sumentibus vita aeterna est . . . Quam vero hostiam puram, sanctam et immaculatam offert ecclesia, nisi quam a Domino accepit, *id est*, panem sanctum . . . (Exposit. miss. Migne t. CXIX, col. 56.)

286) Florus l. c.: sacerdotes et plebs fidelis offerunt non de suo, sed de ejus donis ac datis. Quae de manu tua accepimus, inquit David (1 Paralip. cap. 29), dedimus tibi, mysterio scilicet Dominici corporis et sanguinis. — Hildebert, carmen de mysterio miss.:

De donis propriisque datis tibi munera pura,
Munera sancta, sed et immaculata damus.
Dona quidem nobis, Domino *data:* nam quod *in escam*
Donat, nos ipsa sacrificando damus.

Innocent. de myster. miss. lib. V, c. 3: *De tuis donis*, id est, *de frugibus segetum*, quantum ad panem, qui consecratus est in carnem. *Ac datis*, id est, *de frugibus arborum*, quantum ad vinum, quod est consecratum in sanguinem. *De his inquam et illis* offerimus hostiam puram . . . — Bellarmin, controvers. lib. II de miss. c. 24: *Neque male cohaerent ista* (verba, nämlich: „panem sanctum vitae aeternae et calicem salutis perpetuae") *cum illis: de tuis donis ac datis;* nam illa possunt referri ad panem et vinum, ex quibus fit eucharistia, ut sensus sit: offerimus tibi hostiam puram, panem sanctum et calicem salutis, quae *ex creaturis tuis* a te datis et donatis, ex pane scilicet et vino per consecrationem habemus. Sic exponit Innocentius. *Possunt* etiam

sanctus *vitae aeternae* und der calix *salutis perpetuae* ist ja nicht mehr eine der materiellen Natur entnommene Schöpfergabe, sondern ein durch einen neuen übernatürlichen Schöpfungsact, durch ein gnadenvolles Wunder, aus dem Substrate der ersten Schöpfung geschaffenes, sichtbar zwar der letztern, substanziell jedoch einer höhern Welt zugehörendes, an die Menschheit zu ihrem Heile, zur Vermittelung der vita aeterna und salus perpetua, hingegebenes donum ac datum, stammt also nicht unmittelbar, sondern erst mittelbar aus der materiellen Schöpfung, von welcher die dona ac data reden und aus welcher nach dem ausdrücklichen Textworte nicht blos der Priester, sondern auch die Gläubigen (nos servi tui *sed et plebs tua sancta)*[287]) darbringen. — Die vermerkte Specificirung aber ruft die Frage hervor: warum die Kirche, nachdem sie doch mit so starker Accentuation das neutestamentliche Opferobject, die hostia *pura, sancta, immaculata* vorgeführt, sich dessungeachtet damit nicht begnügte, sondern fortfuhr, denselben Gegenstand und

referri omnia ad ipsam eucharistiam sive ad Christum, ut in eucharistia existentem; rectissime enim dicitur Christus Dei datum et donum. Sic enim loquitur Isaias (c. 9): filius datus est nobis, et ipse Christus (Joann. 3): Sic Deus dilexit mundum, ut filium suum unigenitum *daret;* et ipsum sacramentum et sacrificium nonne verissimum est Dei donum et datum? — Suarez, commentar. 3 part. quaest. 83, art. 4, disp. 83, sect. 2: Dicitur vero haec hostia offerri ex Dei donis ac datis, vel *quia ex pane et vino effecta est*, ut sentitIn nocentius, vel certe, quia Christum ipsum continet, qui nobis a Deo datus est. (Is. 9; Ioann. 3.) — Kössing hilft sich damit, dass er unter den dona ac data sowohl Brod und Wein, als den gegenwärtigen Leib und das gegenwärtige Blut Christi versteht: „Wir bringen dir dar von deinen Geschenken und Gaben; darunter sind sowohl Brod und Wein, die verwandelt wurden, als auch der Leib und das Blut Christi, die jetzt gegenwärtig sind, zu verstehen.“ (Lit. Vorles. S. 520.)

287) Vgl. die Oration: hanc oblationem *servitutis nostrae* sed et *cunctae familiae* tuae. Man denke an die alte Concelebration, um den auf die Priester Bezug nehmenden Plural (*nos* servi tui) zu begreifen.

zwar gerade nach seiner zweifachen äussern Erscheinung in der Gestalt der Speise, als Brod des ewigen Lebens und Kelch des immerwährenden Heils näher zu charakterisiren.

Um hierüber mit Sicherheit[288]) entscheiden zu können, müssen wir wieder den objectiven Boden der Liturgieen aufsuchen.

Die Liturgie des Schülers des heil. Petrus drückt die Anaphora mit den Worten aus: „*τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν δώρων προεθήκαμεν ἐνώπιόν σου*“, und bezeichnet damit, wie die auf dem Fusse folgende *ἐπίκλησις* unzweideutig bezeugt, indem sie über die „*ἄρτους τούτους καὶ τὰ ποτήρια ταῦτα*“ den wandelnden heiligen Geist herabruft, die Naturelemente des Brodes und Weines. — Ebenso klar gibt die Liturgie der apostolischen Constitutionen das Opferobject mit „*προςφέρομέν σοι τῷ βασιλεῖ καὶ θεῷ* (offerimus *praeclarae majestati tuae*) *τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο*“, und versteht darunter, wie gleichfalls die nachfolgende *ἐπίκλησις* (*ὅπως ἀποφήνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα . . . καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα*) völlig unzweifelhaft lässt, die natürliche Brod- und Weinmaterie. — Die Liturgie des heil. Jakobus scheint ihren

288) Die Interpreten machen durch ihr Sewanken (s. die Note 286) die in der Benennung des Opfergegenstandes bezüglich seines geforderten Ursprunges aus den dona ac data vorhandene Schwierigkeit kenntlich. Uns scheint insbesondere der Zusatz: panem sanctum etc., über welchen die meisten leichten Fusses hinwegschreiten, einer eingänglichen Erörterung zu bedürfen. So lange den kirchlichen Formularien, in welchen doch sicher der Geist Gottes weht, Sinn und Geist zugemuthet werden muss, werden wir nirgend ein müssiges Spiel mit leeren Worten, sondern ein tiefbewusstes Reden voraussetzen müssen. Kössing, der hier gesteht, dass die Prädicate „rein“, „heilig“ und „unbefleckt“ auch den alttestamentlichen Opfern beigelegt werden, sofern sie das Opfer des neuen Bundes vorbildeten, fertigt den fraglichen Zusatz mit der wenig befriedigenden Bemerkung ab: was wir darbringen, ist Opfer und Speise zugleich, das einzige würdige Opfer für Gott, das Brod des Lebens und der Kelch des Heiles für uns. (Lit. Vorles. S. 520.)

Opfergegenstand höher zu greifen: sie bringt die „φοβερα καὶ ἀναίμακτος θυσία“ dar; und doch redet sie zu wiederholten Malen genau mit denselben Epithetis in ihren Offertorialgebeten[289]) von der Brod- und Weinoblation, steigt aber auch an der fraglichen Stelle des Kanon unverzüglich zu den προκείμενα δῶρα des ἄρτος und ποτήριον hinunter, um für sie die Consecration zu erflehen. — Die Liturgie des heil. Chrysostomus nimmt ihr: „τὰ σὰ ἐκ τῶν σῶν σοὶ προςφέρομεν“ erläuternd wieder auf mit: „ἔτι προςφέρομέν σοι τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον λατρείαν“, weiss dann aber ebenfalls nur um die προκείμενα δῶρα, und ruft über sie die Consecrationskraft des heil. Geistes herab.[290]) — Die Liturgie des heil. Basilius bringt die „ἀντίτυπα τοῦ ἁγίου σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ“ dar in demselben Sinne.[291]) — Hiermit stimmen die lateinischen Liturgieen Galliens und Spaniens. In ihnen begegnen uns an dieser Stelle als Object der Darbringung theils einfach die munera,[292]) die oblatio,[293]) das sacrificium laudis,[294]) die holocausta *panis ac vini,*[295])

289) S. Daniel cod. lit. IV, p. 104, 106. Vgl. ebendaselbst den verwandten Ausdruck: ἔπιδε τὴν λογικὴν λατρείαν ἡμῶν ταύτην. Desgleichen (S. 103) wird zum Gebete aufgefordert für die φοβερὰ δῶρα.

290) Daniel l. c. p. 359.

291) Dan. p. 430. — Wir verweisen diesfalls auf einen gewiss unverdächigen Zeugen, den heil. Johannes v. Damaskus: εἰ δὲ καί τινες ἀντίτυπα τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου τὸν ἄρτον καὶ τὸν οἶνον ἐκάλεσαν, ὡς ὁ θεοφόρος ἔφη Βασίλειος, οὐ μετὰ τὸ ἁγιασθῆναι εἶπον, ἀλλὰ πρὶν ἁγιασθῆναι, αὐτὴν τὴν προςφορὰν οὕτω καλέσαντες. (De fid. orthod. lib. IV, c. 13, ed. Lequien I, p. 273.) Mehreres über diesen Ausdruck und seine Bedeutung s. Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie, Schaffhausen 1864, B. 3, S. 163 ff.

292) Siehe oben S. 83. Epiklese 8.

293) S. 80. Epikl. 5; S. 84. Epikl. 10.

294) S. 80 Epikl. 5.

295) Eine häufig wiederkehrende Bezeichnung. Siehe S. 79. Epikl. 2, sammt der zugehörigen Note; S. 85. Epikl. 13.

theils die sacrosancta munera nostrae salutis,[296]) die munera corporis et sanguinis,[297]) die hostia placationis,[298]) hostia pura,[299]) hostia salutifera,[300]) hostia viva,[301]) die immaculata, rationabilis, incruenta hostia, panis sanctus et calix salutaris,[302]) ja *corpus et sanguis*[303]) und *Christus*,[304]) — durchweg aber folgt sogleich die Epiklese, welche selbst durch die stärkste Accentuirung des eigentlich neutestamentlichen Opferobjects in ihrer Bitte um Consecration sich nicht beirren lässt.

Es kann uns hier überall keinen Augenblick zweifelhaft sein, dass die vom Offertorium ab die heilige Feier durchherrschenden Prolepsen bis in das Centrum des Consecrationsgebetes der ἐπίκλησις hineinreichen, und dass sonach die nachconsecratorische Anaphora wesentlich identisch ist mit jener den Opferact eröffnenden und die Möglichkeit der Consecration bedingenden Anaphora des s. g. Offertorium. Hiefür sprechen insbesondere noch die Synonyma, welche abwechselnd das offerre als ein „προτιθέναι, προςτιθέναι, proponere, ingerere“ charakterisiren,[305]) womit um der nachfolgenden Bitte willen eben nichts anderes bezeichnet sein kann, als ein Vorlegen, Hinbringen der Opfergaben vor das Angesicht Gottes — zum Zwecke der Wandlung.[306])

296) S. 73. Epikl. 3; S. 83. Epikl. 9.
297) S. 87. Epikl. 22.
298) S. 88. Epikl. 23.
299) S. 90. Epikl. 33.
300) S. 91. Epikl. 34.
301) S. 90. Epikl. 32.
302) S. 74. Epikl. 6.
303) S. 92. Epikl. 38.
304) S. 91. Epikl. 37.
305) Die Lit. des Markus hat: προσεθήκαμεν ἐνώπιόν σου; die Lit. des Basilius: προςθέντες τὰ ἀντίτυπα; die Mozarabische häufig *proponere* (s. S. 79. Epikl. 2; S. 85. Epikl. 13; S. 91. Epikl. 34.), auch *ingerere* (S. 88. Epikl. 22).
306) Vgl. S. 90. Epikl. 31: has hostias divinitati tuae *benedicendas* offerimus.

Kehren wir mit diesem Resultate zu dem Kanon der römischen Liturgie zurück, so ergibt sich die völlige Identität des in Rede stehenden Stückes desselben mit den vorgeführten griechischen und lateinischen Liturgieen. Das „ἐκ τῶν σῶν δώρων“ der Marcianischen Liturgie kehrt wieder in dem „de tuis donis ac datis“, das „τὰ σά“ aber findet sich unschwer in Ausdrücken, welche die „φοβερὰ καὶ ἀναίμακτος θυσία“ der Liturgie des heil. Jakobus nicht übertreffen, ja mit jenen der gallischen und spanischen Liturgie wörtlich übereinkommen. Sind wir nun nicht blos berechtigt, sondern sogar verpflichtet, die allgemeine (katholische) Sprache, wie sie der ganze Orient und Occident redet, auch für die römische Liturgie so lange festzuhalten, als nicht die zwingendsten Gründe das Gegentheil gebieten; mit andern Worten: dürfen wir nicht eigenmächtig wagen, die apostolische Zusammengehörigkeit der römischen Liturgie mit dem grossen Ganzen der übrigen zu zerstören, so werden wir auch für den römischen Kanon an derselben Stelle die Prolepsen statuiren müssen, jene Prolepsen, die in gleicher Weise, wie dort, bis an die Schwelle der Consecration sich gedrängt haben und die Opfermaterie des Brodes und Weines im Hinblick auf ihre Bestimmung und ihr Ziel als *hostia immaculata, calix salutaris* und *sancta sacrificia illibata* auffassen; werden mit Einem Worte die ausnahmslose Gleichheit der Kanon-Oblation nach der Consecration mit der des Offertorium auch für die römische Liturgie in Anspruch nehmen müssen.[307]) Dann aber und nur dann ist gleichzeitig der Widerspruch zwischen der allgemeinen Bezeichnung des Opferobjects als dona ac data und der nähern als hostia pura etc. ungekünstelt gelöst, und die in „*panem* sanctum et *calicem* salutis“ beigefügte, die beiden

307) Den tiefern Grund für diese Prolepsen werden wir später angeben.

Opferelemente nach ihrer äussern, materiellen Erscheinung sondernde Epexegesis vollaus begriffen.

Das volle Licht wird über diese Interpretation der weitere Verfolg des Gebetes verbreiten.

Aus der Anaphora schreitet nämlich der Text des römischen Kanons, wie bisher in Uebereinstimmung mit allen übrigen Liturgieen, zu einer Bitte, welche in formeller Zweitheiligkeit wesentlich nur Einen Gedanken ausprägt. Das erste Glied dieser Bitte: die Oration „Supra quae", erfleht für das Object der Anaphora im Allgemeinen die Gnade und Aufnahme seitens des Vaters, das zweite: die Oration „Supplices", speciell die Aufnahme desselben zum sublime altare. Sehen wir nun, welche Bezeichnung der Text des ersten Gliedes bezüglich des Opferobjectes gebraucht, so ergibt sich ohne Schwierigkeit, dass derselbe gerade an die in der Prolepse „panem sanctum etc." gegebene Specificirung des Opfergegenstandes anknüpft, diesen jedoch, die Prolepsen verlassend, mit dem schon vor der Consecration auf die Opfermaterie des Brodes und Weines lautenden Ausdrucke[308]) als einfache „*munera*" behandelt,[309]) — ganz in derselben Weise, wie die Liturgie

308) Vgl. den Eingang des Kanons: Te igitur . . . rogamus ac petimus, uti *accepta habeas* et benedicas haec dona, haec *munera*, haec sancta sacrificia illibata. Man beachte, wie hier sogar dieselbe Bitte (accepta habere) angetroffen wird.

309) Florus, de actione missar. (l. c. col. 56): Sed et facies et vultus Dei praesentia est. Quid est enim facies Dei illuminata, nisi praesentia declarata, cum misericordiam et bonitatem ipsius praesentem nobis adesse sentimus? . . . Oratur igitur omnipotens Deus, ut placabilis ac propitius factus, sereno vultu i. e. declarata bonitatis et pietatis suae praesentia respiciat dignanter ecclesiae suae *munera*, et accepta et beneplacita habeat, sicut *munera* pueri sui justi Abel . . . — Der unbekannte Verfasser der „expositio missae" (ex cod. Einsidl. aus dem 10. Jahrhundert bei Gerbert, monument. II, p. 287): Supra quae; *subauditur munera*. — „Expositio super missam" (ex cod. Einsidl. derselben Zeit; Gerbert l. c. p. 280): hoc deprecamur, ut Pater san-

des Jakobus aus ihrer *θυσία φοβερὰ καὶ ἀναίμακτος* für ihre anschliessende Bitte nur noch die einfachen „*δῶρα*" erhebt. Der Text spricht demnach von den *munera* des Brodes und Weines.

Ziehen wir aber auch hier wieder den untrüglichen Richter der liturgischen Documente zu, so schwindet jedwedes Bedenken. Schon die Offertorialgebete sprechen über die Oblation des Brodes und Weines die nämliche Bitte aus. So betet die Liturgie des Markus in der „*εὐχὴ τῆς προθέσεως*": *δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε, κύριε φιλάνθρωπε, ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα, ἃ ἡ παναγία τράπεζα ὑποδέχεται . . . εἰς σὴν δόξαν καὶ ἀνακαινισμὸν τῶν ἡμετέρων ψυχῶν*, und in deren spätern Wiederaufnahme und Ausführung (innerhalb der Fürbitten vor der Consecration), unter Parallelisirung der eucharistischen Opfergabe mit den *δῶρα* des gerechten Abel, der *θυσία* Abraham's, dem *θυμίαμα* Zacharias', den *ἐλεημοσύναι* des Kornelius und den *δύο λεπτά* der Wittwe des Evangeliums, (gleich dem Supplices der römischen Liturgie) um Aufnahme der Brod- und Weinoblation zum himmlischen Altare.[310]) — Die koptische Liturgie des Basilius commentirt diesen Gnadenerweis der Freundlichkeit Gottes (das „*ἐπίφανον τὸ πρόσωπόν σου ἐπὶ τὸν ἄρτον κτλ.*" des Marcianischen Oblationsgebetes) näherhin als Act der Wandlung in ihrer „oratio oblationis sive propositionis panis et calicis": „Domine Jesu Christe, . . . rogamus obsecramusque bonitatem tuam, . . . *ostende faciem tuam super hunc panem et super hunc calicem*, quos super mensam hanc tuam sacerdotalem posuimus. Benedic eos, *sanctifica* eos et *consecra* eos:

ctus supra *dona a nobis offerta* pio et blando vultu et claro dignetur respicere i. e. videre. Vgl. noch „de actione missarum" (13. Jahrh.) ib. p. 315.

310) Daniel IV, p. 150 u. 156.

transfer eos, ita ut panis quidem hic fiat corpus tuum sanctum et hoc mistum in hoc calice sanguis tuus pretiosus, ut sint nobis omnibus praesidium, medicina, salus animarum, corporum . . ." 311) — Ebenso fleht das Oblationsgebet der Liturgie des Jakobus mit paralleler Bezugnahme auf die *δῶρα* Abel's, die *θυσίαι* Noe's, die *ἱερωσύναι* Mosis und Aaron's, die *εὐρηνικαὶ* Samuel's, die *μετανοία* David's, das *θυμίαμα* des Zacharias, um die Aufnahme der *δῶρα προκείμενα* — zur Consècration.312) — Der Kanon der apostolischen Constitutionen führt an derselben Stelle, wie der römische Kanon, nachdem er „*τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο*" offerirt hat, die Bitte auf: „*ὅπως ἐπιβλέψῃς ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα ἐνώπιόν σου, σὺ ὁ ἀνενδεὴς θεὸς, καὶ εὐδοκήσῃς ἐπ' αὐτοῖς εἰς τιμὴν τοῦ Χριστοῦ σου*" und fügt daran sofort die auf das nämliche Opferobject sich wörtlich zurückbeziehende *ἐπίκλησις*. — Die lateinischen Liturgieen der gallischen und spanischen Kirche aber leiten hier ihre Epiklesenbitten ein mit: tu de coelis tuis propitius affavens hoc sacrificium nostrum indulgentissima pietate prosequere;313) supraposita altario tuo munera laetus aspicias;314) sit (haec oblatio) oculis tuis placita, sit semper accepta;315) hanc oblationem ut acceptam habeas et benedicas supplices exoramus, *sicut accepta habuisti munera Abel pueri tui justi et sacrificium patriarchae nostri Abrahae et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech;* 316) ut

311) Renaudot II, p. 3.

312) Daniel IV, p. 106: *ὡς προςεδέξω Ἄβελ τὰ δῶρα . . ., οὕτω πρόςδεξαι καὶ ἐκ χειρῶν ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα ἐν τῇ χρηστότητί σου· καὶ δὸς γενέσθαι τὴν προςφορὰν ἡμῶν εὐπρόςδεκτον, ἡγιασμένην ἐν πνεύματι ἁγίῳ.*

313) Siehe oben S. 72. Nr. 4.

314) S. 74. Nr. 5.

315) S. 80. Nr. 5.

316) S. 81. Nr. 6.

hanc oblationem suscipere digneris propitius et nostrae servitutis libamina ipse tibi *facias* acceptabilia;[317]) ut quod ab illis (nämlich von Melchisedech und den Patriarchen und Propheten) typice facientibus, unigeniti filii tui significantibus adventum, tua majestas *acceptare* dignata est sic hoc sacrificium *respicere* et *sanctificare* digneris;[318]) uti hanc placationis hostiam . . . e manibus *placatus accipias;*[319]) ut hoc sacrificium *serenus accipias, sanctifices;*[320]) oblatum tibi sacrificium . . *accepta;*[321]) haec *libationum munera vultibus attende serenis;*[322]) ut has tibi jubeas *propitius oblatas hostias intueri;*[323]) ut has hostias sancto altario tuo superpositas *intendas propitius;*[324]) ut hanc hostiam pro nostris peccatis oblatam dignanter suscipias;[325]) ut de tuis coelestibus thronis *benignus inspicias* placabiles,[326]) — oder ziehen geradezu beide Bitten in einander: suppliciter oramus, uti hoc sacrificium *suscipere* et benedicere et *sanctificare* digneris;[327]) aspice sincero vultu tuo pie miserator haec munera, qui propensus es ad dona, et *ipsa contemplatione* oblata *sanctifices;*[328]) tu haec oblata tibi libamina calore sancti Spiritus perflans *benedicenda assume;*[329]) haec oblata tibi pro ipsis facinoribus *benedicenda assume;*[330]) *ad has hostias benedicendas . . propitiatione jube respicere;*[331]) in *verum* sacrificium *propi-*

317) S. 84. Nr. 10.
318) S. 86. Nr. 18.
319) S. 88. Nr. 23.
320) S. 89. Nr. 26.
321) S. 89. Nr. 27.
322) S. 89. Nr. 28.
323) S. 89. Nr. 29.
324) S. 90. Nr. 30.
325) S. 90. Nr. 31.
326) S. 91. Nr. 34.
327) S. 72. Nr. 1.
328) S. Note 157.
329) S. 84. Nr. 12.
330) S. 89. Nr. 24.
331) S. 89. Nr. 25.

tiatus benedicendum assume;[332]) ipse *placatus benedicendum assumens*[333]) u. a.

Offenbar bezieht sich hier durchweg der Inhalt der Bitte „Supra quae“ auf die Brod- und Weinoblation und bildet einen Prolog, der auf die nachfolgende Bitte um Consecration abzielt, und diese selbst schon knospenartig in sich schliesst, um sie in der eigentlichen *ἐπίκλησις* voll aufblühen zu lassen.

Dürfen wir nun die Oration „Supra quae“ des römischen Kanons aus dem grossen Concente der Liturgieen ausscheiden und ihr eine andere Deutung geben, als dieser gebieterisch fordert? Oder sollen wir uns zu einer Exegese entschliessen, die bei jedem Schritte in neue Widersprüche und Verwicklungen geräth? Die liturgischen Schriftsteller des Mittelalters haben einmüthig zugegeben, dass es unmöglich sei, über den Leib und das Blut Christi oder w. d. i. über den gegenwärtigen Christus, der da ist das Wohlgefallen des Vaters von Anbeginn und der ewighin von ihm als vollgiltige Sühne Acceptirte, die Gnade und das Erbarmen des Vaters herabzurufen. Sie haben ferner anerkannt, dass zu diesem Opferobjecte der Parallelismus der alttestamentlichen Opfer sich nicht fügen wolle.[334]) Und sie haben mit wahrer Gewaltthat heterogene Gedanken in den mit unabwendbarer Bestimmtheit das Objekt betonenden Text hineingetragen, und letzteres entweder im Subjecte der Offerenten gänzlich verflüchtigt oder mit ihm in ungerechtfertigter Weise vermischt.[335]) Hin-

332) S. 91. Nr. 37.

333) S. 92. Nr. 38.

334) Vgl. S. 99.

335) Unsere Auffassung schliesst jedoch nicht alle Beziehungen zum Subjecte aus. Die Liturgieen gedenken hier in der That auch der Unwürdigkeit der Offerenten (vgl. das *κύριε ἐλέησον* der Liturgie des Jakobus und der syrischen Liturgieen; desgleichen deutet darauf das gewiss nicht müssige Beiwort „*justi*“, welches Abel gegeben wird);

gegen fügt sich das Opferobject des Brodes und Weines mit Leichtigkeit zu dem Inhalte der in Rede stehenden Bitte: der Gnadenact Gottes, der für diese Oblation erfleht wird, ist nichts anderes als der Gnadenact der Wandlung; in ihm vollzieht sich die erbetene Acceptation seitens des Vaters.

So müssen wir uns denn mit dem Objecte der *munera* des Brodes und Weines zu dem letzten Gebetsgliede zurückbegeben, zu der Bitte „jube *haec* perferri in sublime altare tuum", von welcher unsere Untersuchungen den Ausgang nahmen. Es wird sich zeigen, ob, wenn sich uns in der Oration „Supra quae" der Prolog der ἐπίκλησις aufdrängte, nun die Oration „Supplices" die ἐπίκλησις selber vertrete.

3. Der Sinn von perferri.

Die Oration „Supplices te rogamus" setzt die Bitte „Supra quae" fort und führt sie weiter, indem sie das Ziel der erbetenen Annahme namhaft macht: sie bittet, dass die

in welchem Sinne aber s. oben S. 117. — Was das bekanntlich (nach Walafrid Strabo, de reb. ecclesiast. cap. 22 bei Migne t. 114, col. 949) von Leo dem Grossen stammende Additament „sanctum sacrificium, immaculatam hostiam" betrifft, so ziehen wir es mit Le Brun (part. IV, art. XII, t. I, p. 439) zu „quod obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech." Die vorbildliche Verbindung des Opfers Melchisedechs mit der neutestamentlichen Oblation rechtfertigt diese Bezeichnung. Wir besitzen diesfalls eine documentliche Erklärung aus Leo's Feder selber: Ipse est, cujus formam Melchisedech pontifex praeferebat, non judaicas hostias offerens Deo, sed *illius sacramenti immolans sacrificium,* quod redemptor noster in suo corpore et sanguine consecravit. (Serm. XI in anniv.) Der Versuch, den Leoninischen Zusatz zur Apposition von „*supra quae*" zu machen (man wollte daraus eine neue Verstärkung des falsch interpretirten „hostiam puram etc." gewinnen), hat die grammatikalischen Gesetze gegen sich. Auch Florus fühlt dies, wenn er (l. c.) sagt: Quod vero post haec omnia subjungitur: sanctum sacrificium, immaculatam hostiam, ad superiora referendum esse *videtur,* ubi dictum est: supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris, ut *ad complendam* (?) *petitionem* subjunctum sit. — Benedict XIV (de sacros. miss. sacrif. lib. II, cap. 16, n. 17) meint, dass beides einen guten Sinn gebe.

eucharistischen *munera*,[336]) die irdischen Altaroblationen des Brodes und Weines hinaufgenommen werden mögen bis (jube haec *per*ferri) zum sublime altare in conspectu divinae majestatis. Haben wir nun oben im sublime altare das Symbol des in seiner heiligen Menschheit vor dem Angesichte des himmlischen Vaters gegenwärtigen Hohenpriesters und Opfers erkannt, und können wir demgemäss die hier erbetene Erhebung hinsichtlich ihres Zieles schon näher bestimmen als eine zur himmlisch hohenpriesterlichen Gegenwart Christi zu geschehende, so bleibt — denn unmöglich kann die Kirche in ihren Gebeten etwas thatsächlich stets unerfüllt Bleibendes, wie eine sinnliche

336) Die „expositio super missam" (Gerbert, monument. II, p. 280) führt das in der Oration Supra quae mit „dona a nobis offerta" bezeichnete Object auch in das „Supplices" hinüber: Humiliter postulamus, ut *munera nostra* super hoc altare, quod videri potest, *offerta* pater jubeat coelestis per manus angeli sui perferri in illud altum altare ante divinam majestatem suam, quod oculis nostris videre non possumus, quia corporale non est, sed spiritale. — Aehnlich die „expositio missae" (ibid. p. 288), welche gleichfalls im „Supra quae" das Object „munera" statuirte: Incessanter enim nobis ... postulandum est, ut *sacrificia*, quae a nobis in hoc corporali altari offeruntur et per manus sacerdotum *consecrantur*, ab angelo in praesenti adsistente sancto suscipiantur, per manusque illius sanctas in sublime altare Dei ... perferantur. — Algerus, de sacramento corporis et sanguinis Domini lib. I, c. 14 (Bibl. PP. max. t. XXI, p. 266) supplirt „*oblata*": jube haec oblata tibi ... deferri. — Sehr bemerkenswerth ist die Uebertragung des Supplices in das Kanongebet „Hanc igitur oblationem", wie es eine „expositio missae Romanae" (Martene, de antiq. eccl. rit. t. I, p. 434 sq.) aus dem 9. Jahrhundert allegirt. Der anonyme Verfasser dieser Exposition, welcher, wie Martene aus der Ueberschrift „missae *Romanae*", aus dem Gebrauche des Wortes „*contestatio*" für praefatio u. a. schliesst, der Zeit angehört, da die römische Liturgie in Gallien noch nicht eingeführt war, gibt, nachdem er die Gebete des Kanons vor der Consecration der Reihe nach angedeutet, folgenden amplificirten Text des „Hanc igitur": Orat praeterea, ut *oblationem* cunctae familiae suae Dominus placatus accipiat, ac *per manus sancti angeli sui in sublime altare suum perferri jubeat*, diesque nostros in sua pace disponat, atque ab aeterna damnatione nos eripi et in electorum suorum jubeat grege numerari.

Entrückung wäre, intendiren — nur noch die Frage über die Bedeutung dieser Erhebung selber, über den Sinn des *perferri* übrig, welche Beantwortung fordert.

Gehen wir aufs Neue in die Schule der Liturgieen. Zuerst beachten wir ein Gebet der Liturgie des Markus, das also lautet: „Τῶν προςφερόντων τὰς θυσίας, καὶ τὰς προςφοράς, τὰ εὐχαριστήρια πρόςδεξαι ὁ θεὸς εἰς τὸ ἅγιον καὶ ἐπουράνιον καὶ νοερόν σου θυσιαστήριον, εἰς τὰ μεγέθη τῶν οὐρανῶν, διὰ τῆς ἀρχαγγελικῆς σου λειτουργίας, τῶν τὸ πολὺ καὶ ὀλίγον, κρύφα καὶ παῤῥησίᾳ, βουλομένων, καὶ οὐκ ἐχόντων· καὶ τῶν ἐν τῇ σήμερον ἡμέρᾳ τὰς προςφορὰς προςενεγκάντων. ὡς προςεδέξω τὰ δῶρα τοῦ δικαίου σου Ἀβέλ (hier incensirt der Priester und fährt fort:) τὴν θυσίαν τοῦ πατρὸς ἡμῶν Ἀβραάμ, Ζαχαρίου τὸ θυμίαμα, Κορνελίου τὰς ἐλεημοσύνας, καὶ τῆς χήρας τὰ δύο λεπτά, πρόςδεξαι καὶ αὐτῶν τὰ εὐχαριστήρια, καὶ ἀντιδός αὐτοῖς ἀντὶ τῶν ἐπιγείων τὰ οὐράνια, ἀντὶ τῶν προςκαίρων τὰ αἰώνια.“ [337]) Dieses Gebet des Schülers fasst einerseits mit in die Augen springender Uebereinstimmung die beiden Orationen Supra quae und Supplices der Liturgei des Lehrers zusammen und bezeugt damit zugleich wiederholt die von uns oben aufgestellte gedankliche Zusammengehörigkeit derselben, andererseits fügt es einen neuen Gedanken zu: es spricht nämlich von einem Antidotum, das den Opfernden aus der Hingabe ihrer irdischen und zeitlichen Gaben und deren Hinaufnahme zum heiligen, himmlischen und geistigen Altare in die Höhe der Himmel zu Theil werden soll. Doch ist die Bezeichnung dieses Antidotum als eines himmlischen (οὐράνιον) und ewigen (αἰώνιον) zu allgemein, als dass sich daraus sein Inhalt in specieller Besonderheit bestimmen liesse.

Nähern Aufschluss giebt ein, die bemerkte Verbindung der genannten Orationen gleichfalls bestätigendes Obla-

337) Daniel IV, p. 156.

tionsgebet der Liturgie des Jakobus.[338]). Der Priester fleht daselbst, da Gott seine priesterliche *διακονία* in die *δύναμις* des heil. Geistes gelegt habe,[339]) um erbarmungsvolle Verleihung dieser Kraft, auf dass er ein *διάκονος τῆς καινῆς διαθήκης*, ein *λειτουργὸς τῶν ἀχράντων μυστηρίων* werde und würdig, Gaben und Opfer für seine und des Volkes Sünden darzubringen, und fährt dann fort: „*καὶ δὸς ἡμῖν, κύριε, μετὰ παντὸς φόβου καὶ συνειδήσεως καθαρᾶς προςκομίσαι σοι τὴν πνευματικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν, ἣν προςδεξάμενος εἰς τὸ ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον καὶ νοερόν σου θυσιαστήριον, εἰς ὀσμὴν εὐωδίας πνευματικῆς, ἀντικατάπεμψον ἡμῖν τὴν χάριν τοῦ παναγίου σου πνεύματος· ναὶ ὁ θεὸς ἐπίβλεψον ἐφ' ἡμᾶς καὶ ἔπιδε ἐπὶ τὴν λογικὴν λατρείαν ἡμῶν ταύτην καὶ πρόςδεξαι αὐτὴν, ὡς προςεδέξω Ἄβελ τὰ δῶρα, Νῶε τὰς θυσίας, Μωσέως καὶ Ἀαρὼν τὰς ἱερωσύνας, Σαμουὴλ τὰς εἰρηνικὰς, Δαβὶδ τὴν μετάνοιαν, Ζαχαρίου τὸ θυμίαμα· ὡς προςεδέξω ἐκ χειρὸς τῶν ἀποστόλων σου τὴν ἀληθινὴν ταύτην λατρείαν, οὕτω πρόςδεξαι καὶ ἐκ χειρῶν ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα ἐν τῇ χρηστότητί σου· καὶ δὸς γενέσθαι τὴν προςφορὰν ἡμῶν εὐπρόςδεκτον, ἡγιασμένην ἐν πνεύματι ἁγίῳ, εἰς ἐξίλασμα τῶν ἡμετέρων πλημμελημάτων, καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων* . . ." Hier finden wir das aus der Aufnahme der *πνευματική καὶ ἀναίμακτος θυσία* d. i. der Brod- und Weinoblation,[340]) zum *ὑπερουράνιον καὶ νοερὸν θυσιαστήριον* kommende Antidotum (*ἀντικατάπεμψον*) speciell bestimmt als die *χάρις τοῦ παναγίου πνεύματος*, wodurch die *προς-*

338) Dan. l. c. p. 105, 106.

339) *θέμενος ἡμᾶς εἰς τὴν διακονίαν ταύτην ἐν τῇ δυνάμει τοῦ παναγίου σου πνεύματος.* Vgl.: *καὶ ἱκάνωσόν με τῇ δυνάμει τοῦ παναγίου σου πνεύματος εἰς τὴν λειτουργίαν ταύτην.* (Dan. l. c. p. 104.)

340) S. oben S. 134.

φορὰ eine consecrirte (ἡγιασμένη) werden soll ἐν πνεύματι ἁγίῳ.[341])

In die nämliche Verbindung mit der Consecration setzt die Aufnahme der „πρόθεσις" zum himmlischen Altare das dem angeführten vorausgehende, erste und kürzere Oblationsgebet derselben Liturgie: „Ὁ θεὸς, ὁ θεὸς ἡμῶν, ὁ τὸν οὐράνιον ἄρτον τὴν τροφὴν τοῦ παντὸς κόσμου, τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν ἐξαποστείλας, σωτῆρα, καὶ λυτρωτὴν, καὶ εὐεργέτην, εὐλογοῦντα καὶ ἁγιάζοντα ἡμᾶς, αὐτὸς εὐλόγησον τὴν πρόθεσιν ταύτην, καὶ πρόςδεξαι αὐτὴν εἰς τὸ ὑπερουράνιόν σου θυσιαστήριον."[342]) Ja auch das „Antidotum" lässt der die Bitte um Consecration (εὐλόγησον) einleitende und begrün-

341) Dieser Deutung thun die gleichlautenden Bitten, welche nach der Consecration für die consecrirten Gaben dargebracht werden, keinen Abbruch. Der Diakon fordert nämlich in der Liturgie des Jakobus am Schlusse der offertorialen allgemeinen Fürbitten vor der Consecration auf zum Gebete: καὶ ὑπὲρ τῶν προκειμένων τιμίων, ἐπουρανίων, ἀῤῥήτων, ἀχράντων, ἐνδόξων, φοβερῶν, φρικτῶν, θείων δώρων . . . κύριον τὸν θεὸν ἱκετεύσωμεν. Nach der Consecration, resp. Epiklese (am Schlusse ähnlicher allgemeiner Fürbitten) lautet dieselbe Aufforderung: ὑπὲρ τῶν προςκομισθέντων καὶ ἁγιασθέντων τιμίων, ἐπουρανίων, ἀῤῥήτων, ἀχράντων, ἐνδόξων, φοβερῶν, φρικτῶν, θείων δώρων, κυρίῳ τῷ θεῷ δεηθῶμεν. Ὅπως κύριος ὁ θεὸς ἡμῶν προςδεξάμενος αὐτὰ εἰς τὸ ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον, νοερὸν καὶ πνευματικὸν αὐτοῦ θυσιαστήριον εἰς ὀσμὴν εὐωδίας πνευματικῆς, ἀντικαταπέμψῃ ἡμῖν τὴν θείαν χάριν καὶ τὴν δωρεὰν τοῦ παναγίου πνεύματος. (Dan. p. 103 u. 122.) Vgl. die abstammenden Liturgieen des Basilius (Dan. p. 435), des Chrysostomus (p. 363), die armenische (p. 471). Völlig unverfänglich ist die einfachere Form der Liturgie der apostolischen Constitutionen: ἔτι καὶ ἔτι δεηθῶμεν τοῦ θεοῦ διὰ τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ ὑπὲρ τοῦ δώρου προςκομισθέντος κυρίῳ τῷ θεῷ, ὅπως ὁ ἀγαθὸς θεὸς προςδέξηται αὐτὸ διὰ τῆς μεσιτείας τοῦ Χριστοῦ αὐτοῦ εἰς τὸ ἐπουράνιον αὐτοῦ θυσιαστήριον εἰς ὀσμὴν εὐωδίας. (Dan. p. 73.) — Wir werden später den Grund dafür geben, wie solche Bitten um Consecration unbeschadet der factisch vollzogenen Consecration sich sogar bis in den Brechungsact hineinziehen konnten..

342) Dan. IV, p. 98. Wörtlich dieselbe εὐχὴ τῆς προθέσεως in der Liturgie des Chrysostomus. (Dan. p. 338.)

dende Vordersatz aus dem *οὐράνιος ἄρτος*, welchen der Vater zur *τροφή* der ganzen Welt herabgesandt hat, nicht undeutlich hervorblicken.

Hiernach erscheint das vom Vater aus der Erhöhung der *δῶρα* zum himmlischen *θυσιαστήριον* erhoffte Antidotum als das aus der *χάρις* des gesandten heil. Geistes, der als *συλλειτουργός*[343]) durch sein geweihtes Organ, den menschlichen Liturgen, wirkt, kommende consecrirte *δῶρον* des Leibes und Blutes Christi. Die Gläubigen bringen dankbar Gott ihre Gaben, wie sie sie haben: *τὰ ἐπίγεια καὶ πρόςκαιρα*, und empfangen daraus durch einen Allmachts-Gnadenact von ihm zurück *τὰ οὐράνια καὶ αἰώνια*. So betet auch die römische Kirche: „Altaribus tuis Domine *munera terrena* gratanter offerimus, ut cœlestia consequamur; damus *temporalia*, ut sumamus *aeterna*."[344])

Zu demselben Gedanken führen die *εὐχαὶ τοῦ θυμιάματος* (Incensationsgebete),[345]) welche um Aufnahme des *θυμίαμα* zum *θυσιαστήριον ὑπερουράνιον* bitten und daraus dieselbe Frucht der *χάρις τοῦ ἁγίου πνεύματος* erwarten. Das *θυμίαμα* nimmt nämlich, weil damit die *δῶρα* incensirt werden, die unmittelbarste Beziehung zu diesen.[346])

343) Lit. des Chrysostomus: *αὐτὸ τὸ πνεῦμα συλλειτουργήσει ἡμῖν.* (Dan. p. 354.)

344) Secreta aus dem Sacramentarium Leonianum. (Muratori, lit. Rom. vet. I, col. 303.)

345) Lit. S. Marci: *θυμίαμα προςφέρομεν ἐνώπιον τῆς ἁγίας δόξης σου, ὁ θεὸς, προςδεξάμενος εἰς τὸ ἅγιον, καὶ ὑπερουράνιον, καὶ νοερόν σου θυσιαστήριον, ἀντικατάπεμψον ἡμῖν τὴν χάριν τοῦ ἁγίου σου πνεύματος.* (Dan. p. 144.) — Lit. S. Chrysost.: *θυμίαμά σοι προςφέρομεν Χριστὲ ὁ θεὸς ἡμῶν εἰς ὀσμὴν εὐωδίας πνευματικῆς, ὁ προςδεξάμενος εἰς τὸ ὑπερουράνιόν σου θυσιαστήριον, ἀντικατάπεμψον ἡμῖν τὴν χάριν τοῦ παναγίου σου πνεύματος.* (p. 336.)

346) Die *εὐχαὶ τοῦ θυμιάματος* leiten die *εὐχαὶ τῆς προθέσεως* ein. So in der Liturgie des Markus: *θυμίαμα προςφέρεται τῷ ὀνόματί σου, ἀναληφθήτω δὴ δεόμεθα ἐκ τῶν πενιχρῶν χειρῶν ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν εἰς τὸ ὑπερουράνιόν σου θυσιαστήριον, εἰς ὀσμὴν εὐωδίας, εἰς ἱλασμὸν παντὸς τοῦ λαοῦ σου* worauf die „*εὐχὴ τῆς προθέ-*

Dadurch werden die Incensationsgebete zu Consecrationsbitten. Die „ὀσμὴ εὐωδίας πνευματικῆς“, zu welcher die Opfergaben auf dem himmlischen Altare aufgenommen werden sollen, ist nichts Anderes als die sühnende hohepriesterliche Gegenwart Christi, der sich nach Eph. 5, 2 „für uns dargegeben hat zur προςφορὰ und θυσία Gott zum lieblichen Geruch (τῷ θεῷ εἰς ὀσμὴν εὐωδίας).“ 347)

σεως“: δέσποτα Ἰησοῦ Χριστὲ, ... ὁ μέγας ἀρχιερεὺς, ὁ ἄρτος ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ... δεόμεθα ... ἐπίφανον τὸ πρόςωπόν σου ἐπὶ τὸν ἄρτον τοῦτον, καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα, ἃ ἡ παναγία τράπεζα ὑποδέχεται δι' ἀγγελικῆς λειτουργίας καὶ ἀρχαγγελικῆς χοροστασίας, καὶ ἱερατικῆς ἱερουργίας ... (p. 149 u. 150); in der Lit. des Jakobus: καὶ πρόςδεξαι ἐκ χειρὸς ἡμῶν τῶν ἁμαρτωλῶν τὸ θυμίαμα τοῦτο, ὡς προςεδέξω τὴν προςφορὰν Ἄβελ καὶ Νῶε καὶ Ἀαρὼν καὶ Σαμουὴλ, καὶ πάντων σου τῶν ἁγίων (p. 98), worauf das oben (S. 146) angeführte Oblationsgebet. Ebenso in der Lit. des Chrysostomus (p. 336—338). Vgl. noch die Lit. des Markus (S. 144), wo der Priester während des Gebetes um Aufnahme der Gaben zur Consecration incensirt.

347) Τὰ μὲν προςενεχθέντα σοι δῶρα, δόματα, καρπώματα, εἰς ὀσμὴν εὐωδίας πνευματικῆς προςεδέξω, καὶ ἁγιάσαι καὶ τελειῶσαι κατηξίωσας, ἀγαθὲ, τῇ χάριτι τοῦ Χριστοῦ σου, καὶ τῇ ἐπιφοιτήσει τοῦ παναγίου σου πνεύματος κτλ. (Lit. des Jakobus, Dan. p. 123.) Vgl. noch: Descendat inaestimabilis gloriae tuae Spiritus, ... ut fiat oblatio nostra hostia spiritalis *in odorem suavitatis* accepta. (Sacramentar. Gallican. vet. oben S. 75 und lib. sacramentor. Moysacens. monaster. aus dem 10. Jahrh. bei Martene, t. I. p. 538). — *Ascendat odor suavitatis* in conspectu divinae majestatis tuae ex hoc sublimi altario tuo per manus angeli tui, et deferatur in ista solemnia Spiritus tuus sanctus, qui ... oblata ... sanctificet. (S. 81, Nr. 6.) Noch andere Stellen s. Note 174. — So sehr strebt die Kirche, ihren irdischen Opferaltar in die Identität mit dem himmlischen hinaufzuziehen, dass selbst das vom letztern untrennbare θυμίαμα (Apok. 8, 3) ihrem Altare nicht fehlen darf. In der Wolke der Stiftshütte erschien die Herrlichkeit des Herrn. (2 Mos. 40, 32; 3 Mos. 16, 2; 4 Mos. 9, 15; 2 Paralip. 5, 13.) Der Hohepriester hüllt das Allerheiligste am grossen Versöhnungstage in die Weihrauchwolke. Wie Paulus nun (Hebr. 9) das alttestamentliche Allerheiligste seine Erfüllung finden lässt im Allerheiligsten des Himmels, wohin der einzige und ewige Hohepriester Christus eingegangen, um vor dem Angesichte des Vaters für uns zu erscheinen, so hat Johannes (Apok. 8) auch

Macht nun endlich das Pontificale *Romanum* diese Anschauung mit den klarsten Worten zu der seinigen, wenn es in dem altare vor dem Throne Gottes Christum erblickt „in quo et per quem *oblationes fidelium* Deo *consecrantur*“,[348]) so dürfen wir das gewonnene Resultat, wonach *προςδέχεσθαι εἰς τὸ ἅγιον καὶ ὑπερουράνιον καὶ νοερὸν θυσιαστήριον* identisch ist mit dem *ἁγιασμός*, mit der *μεταβολή* der eucharistischen Opferelemente, getrost auf das „*perferri*“ der römischen Kanonoration „Supplices“ anwenden. Es enthält die Bitte um die Hinaufnahme der munera des Brodes und Weines *in* sublime altare (*εἰς τὸ ὑπερουράνιον θυσιαστήριον*), in Christus, den in seiner heiligen Menschheit vor dem Angesichte der göttlichen Majestät gegenwärtigen, einzigen und ewigen Hohenpriester; nicht jedoch eine in die Sinne fallende, sichtbare, äussere, sondern eine unsichtbare, eine die Substanz der Oblation ergreifende und dieselbe in die heil. Menschheit Christi hinaufziehende d. i. in dessen heiligen Leib und heiliges Blut wandelnde Hinaufnahme — die Bitte um Consecration.[349]) Die Kirche erscheint im Centrum ihrer

das *θυμίαμα* des alttestamentlichen Allerheiligsten zum himmlischen Allerheiligsten, zum himmlischen Altare, hinaufgezogen. Die Kirche will darum in der Feier, wo ihr Altar durch die Erscheinung ihres himmlischen Hohenpriesters zum *θυσιαστήριον ὑπερουράνιον*, zum himmlischen Allerheiligsten wird, selbst des *θυμίαμα* nicht entbehren: auch ihre *ὀσμὴ εὐωδίας πνευματικῆς* ist die Eine und ewige *θυσία* vor dem Angesichte des Vaters. Dies der tiefere Grund für die aus der ältesten Zeit stammende Incensation des Altares und der Oblaten.

348) Siehe oben S. 128.

349) Joh. Damascen. de fide orthod. lib. IV, c. 13 (ed. Le Quien, I. p. 268): *Σῶμά ἐστιν ἀληθῶς ἡνωμένον θεότητι, τὸ ἐκ τῆς ἁγίας παρθένου σῶμα, οὐχ ὅτι τὸ ἀναληφθὲν σῶμα ἐξ οὐρανοῦ κατέρχεται, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ὁ ἄρτος καὶ οἶνος μεταποιοῦνται εἰς σῶμα καὶ αἷμα θεοῦ.* Vgl. Angelo Mai, nov. patr. bibl. t. VI, p. 591: Cave dicas, Christum ... de coelo *descendere* consecrandum super altare ... doctrina enim theologica tradit, Christi corpus illic in ipso altari *ex conversione* panis et vini existere.

Feier, wo ihr neutestamentliches Opfer sich realisirt, mit ihren irdischen Opfergaben an dem irdischen Altare und schaut, sich wohl bewusst, dass, seitdem das Eine Gott einzig genügende Opfer dargebracht ist, diese äussern Gaben ihm nicht genügen können, dort hinauf, wo ihr Hoherpriester, dessen letztwillige Anordnung sie vollziehen will,[350]) mit dem grossen Erlösungsverdienst des Kreuzes ewig fortwirkt, und bittet Gott, dieses irdische Opfer seines Gnadenblickes zu würdigen (supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris) und es in jenes einzig seiner würdige, ihm gefällige, Sühn- und Heiligungskraft in steter Frische in sich tragende Opfer erhebend umzuwandeln (jube haec perferri in sublime altare tuum in conspectu divinae majestatis tuae). Damit bekennt sie zugleich, dass sie nicht ein neues Opfer setzen wolle, sondern dass ihr Altar und ihr Opfer identisch sei mit jenem einzigen und ewigen Altare und Opfer, mit ihrem für sie vor dem Angesichte des Vaters erscheinenden Hohenpriester Christus, des neuen Testamentes ewigem Mittler. (Hebr. 9, 12. 15. 24.)

γ. Bestätigung des gefundenenen Sinnes durch die Tradition.

Aber irren wir nicht? Ist das Ergebniss nicht unerhört? Steht es nicht trotz aller positiven Grundlage vielleicht doch nur auf eigenmächtig subjectiver Combination?

Diese Frage führt uns zu den alten Commentatoren der römischen Liturgie. Prüfen wir ihre Commentare, die, wenn sie auch den ersten Zeiten nicht mehr nahe genug stehen, doch mindestens noch Spuren des ursprünglichen Bewusstseins der Kirche um den wahren Inhalt unserer Oration aufzeigen müssen.

Wir haben oben gehört, wie vielfach die Kanonoration „Supplices“ als eine solche charakterisirt worden ist, welche

350) τὴν διάταξιν αὐτοῦ πληροῦμεν. (Lit. der apostol. Constitut. Dan. IV, p. 68.)

fast unaussprechliche und vom menschlichen Geiste unerreichbare Mysterien in sich berge.[351]) Zur Beleuchtung dieser Mysterien bietet nun ein grosser Theil der Interpreten in grosser Uebereinstimmung, wenn auch nicht stets mit consequenter Festhaltung und Durchführung, dazu häufig in mystischem Gewande, solche Gedanken, die das ursprüngliche kirchliche Bewusstsein bald dunkler, bald klarer erkennen lassen.

Alle machen geltend, dass hier nicht Rede sei von einem altare corporeum, sondern von einem *spiritale* (πνευματικόν), *rationabile* (λογικόν), *intelligibile* (νοερόν)[352]) und ziehen zur Erklärung die oben citirten Paulinischen Aussprüche des Hebräerbriefes über das himmlische Hohepriesterthum Christi an.[353])

351) S. 104.

352) Florus, de act. missar. l. c.; Remigius v. Auxerre (Bibl. max. t. XVI, p. 958); die „expositio super missam“ (Gerbert, monument. II, p. 276); Rhabanus Maurus, lib. de ordinibus, sacramentis divinis et vestimentis sacerdotalibus cap. 19 (Opp. ed. Colon. 1626, t. VI.) Bellarmin, controv. lib. II de missa c. 24: Non tam crasse haec intelligenda sunt, ut existimemus in coelo altare aliquod corporale et sensibile erectum esse . . .; altare tamen aliquod spirituale videlicet, in coelo esse, ut etiam tabernaculum, thronus . . ., nemo negare potest, qui scripturas negare noluerit . . . Porro altare istud coeleste vel Christum ipsum significat, per quem ad Deum orationes et oblationes nostrae ascendunt, vel certe altare dicitur esse in coelo, quia in coelo recipiuntur sacrificia, quae Deo vero immolantur in terris.

353) Paschas. Radbert., de corpore et sanguine Domini cap. 12; Gerbert, de corpore et sanguine Domini (Pez, thesaur. anecdotor. noviss. t. I, pars II, p. 144); Hugo, Bischof v. Langres (11. Jahrh.), tractat. de corpore et sanguine Christi contr. Berengar. (Bibl. PP. max. t. XVIII, p. 417); Algerus, de sacramento corporis et sanguinis Domini lib. 1, cap. 14 (Bibl. max. t. XXI, p. 266); Honorius v. Autun, gemma animae (Bibl. max. t. XX, p. 1061); Stephan v. Autun, de sacramento altaris tractat. cap. 17 (Bibl. max. t. XX, p. 1881); Hugo a S. Victore, de offic. ecclesiast. c. 28 u. 33 (Opp. p. 383 u. 385); Bonaventura, expositio miss. cap. 4. (Opp. t. II, p. 83). — Sehr sinnig führt diesen allgemein anerkannten Grundgedanken des Gebetes „Supplices“ mit specieller Bezugnahme auf den alttestamentlichen

Ritus der Besprengung im Allerheiligsten des Tempels der nachmalige Bischof v. Tours, Hildebert v. Le Mans, in seinem carmen (oder versus) de mysterio missae (Opp. ed. Beaugendre, Paris 1708, p. 1145 und Bibl. max. t. XXI, p. 166) aus, indem er ihn auf die drei Gebete des Kanons: Supplices, Memento und Nobis quoque applicirt. Wie der alttestamentliche Hohepriester zur Sühne die Capporeth besprenge, so besprenge der nach der Consecration auf dem neutestamentlichen Altare gegenwärtige neutestamentliche Hohepriester Christus den Vater, ihn sühnend und versöhnend sowohl mit jenen „superi", welche. im Purgatorium sich befinden (Memento), als mit den irdischen, dem Opfer anwohnenden Gläubigen (Nobis quoque). Wir setzen die betreffende Stelle hierher, weil sie das lebendige Bewusstsein der damaligen Kirche um den Kerngedanken des „Supplices" repräsentirt.

Adspergi tabulam lex, umbra jubebat et aram,
 Exteriusque sacrum sanguine pacifico.
Filius asseritur toties adspergere patrem,
 Adsperso quoties sanguine placat eum.
Adspergit semper superos, quia semper eorum
 Adsperso reparat restituitque gregem.
Adspergit semper homines, quia semper et ipsos
 Adspersos renovat conciliatque patri.
Hos adstans aris adspergit et ipse sacerdos,
 Cum memor adspersi sanguinis unit eos.
Unit eos placando Deum, supplendo ruinam
 Spirituum, vitam restituendo reis.
Vita Deus moriens, hoc totum praestitit orbi,
 Hoc per eum mortis mentio praestat adhuc.
Tunc igitur sacrifex adspergit sanguine patrem,
 Cum semel adspersi mentio placat eum.
Tunc idem coetus adspergit coelicolarum,
 Cum semel adspersi mentio supplet eos.
Tunc adspergit et hos, quos abluit unda salutis,
 Cum semel adspersi mentio purgat eos.
Presbyter haec satagens, sumpta sibi supplice forma,
 In sublime geri mystica dona rogat.

. .

Porro cum sacrifex sublimem nominat aram,
 Quo supplex orat dona sacrata geri,
Commemorat liquido velaminis interiora,
 Quo semel intrabat pontificalis apex.

Beaugendre hat unbegreiflicher Weise diese Aspersion wörtlich aufgefasst und sich zu der Conjectur eines Particular-Ritus der Kathedrale von Le Mans geflüchtet, wo der Priester im Kanon vielleicht eine materielle Besprengung vorgenommen habe: „Hujus aspersionis intra canonem ipsum", bemerkt er in der zugehörigen Note, „nullam

Das perferri aber fassen wieder fast alle[354]) zunächst mit zwei an die Spitze des nachfolgenden eigenen Commen-

mentionem nec vel vestigium invenimus, evolutis licet ad hoc, qua potuimus diligentia, liturgiarum auctoribus. Nec aliud nobis e conjecturis inde occurrit, nisi quod forte fuerit particularis ritus ecclesiae Cenomanensis, quem tamen nec ipse Martenius, indefessus rituum ecclesiasticorum investigator, indicavit." Schon die Verse: Porro cum sacrifex sublimem nominat aram etc., und die Unmöglichkeit, an den coetus *coelicolarum* eine materielle Besprengung auszuüben, hätten ihn eines andern belehren müssen. — Binterim (Denkwürd. B. IV, Th. III, S. 449) tritt dieser Conjectur nicht blos bei, sondern will sie sogar weiter stützen durch Berufung auf Guibert v. Tournay (13. Jahrh.), und so den vermeintlichen, gewöhnlich bei einer feierlichen Messe üblich gewesenen Gebrauch einer äussern Besprengung auf mehrere andere Kirchen ausdehnen. Man höre jedoch Guibert, der übrigens nur den durchweg mystischen Hugo v. S. Victor (speculum de mysteriis missae cap. 7. Opp. omn. t. III, p. 335) copirt, um sich sogleich von der Unhaltbarkeit einer solchen Annahme zu überzeugen: Sacerdos igitur secretum missae (d. i. den Kanon) celebrans repraesentat ea, quae olim faciebat pontifex intra sancta sanctorum ... Sicut ergo pontifex olim intrabat sancta sanctorum cum sanguine semel in anno et Christus semel in coelum per proprium sanguinem: sic episcopus aut sacerdos *intrat cum sanguine, quando* accedens canonem *memoriam passionis Christi tenet in mente;* sodann zum „Supplices": hic repraesentatur illud, quod lex praecepit, quod pontifex legalis sanguine aspergeret tabulam, sive propitiatorium et altare exterius. Christus *enim* toties aspergit sanguine patrem, *quando eum placat per carnis assumtionem,* aspergit aram, *dum numerum angelorum restaurat*, aspergit etiam populum *sanguine, dum nos patri reconciliat.* Vgl. noch Ivo v. Chartres, de ecclesiast. sacramentis et offic. serm. V (Migne t. 162, col. 556): commemorata aspersione sanguinis Christi *verbis dominicis,* sequuntur verba sacramentorum, eandem sanguinis aspersionem *commemorantia,* ex voce sacerdotis orationem suam ad Patrem intendentis: Unde et memores etc.

354) Remigius v. Auxerre l. c.; der Verfasser der „expositio miss. Roman." (aus einem Codex des 9. Jahrhunderts bei Martene, de ant. eccl. rit. t. I, p. 434); Petrus Damiani, expositio canonis missae (l. c. num. 12); der Verfasser der Schrift „de actione missar." (Gerbert, monument. II, p. 316); Innocent. de myster. miss. lib. V, c. 5: „Jube haec perferri ... Tantae sunt profunditatis haec verba etc. Nam beatus Gregorius tanti sacramenti dignus interpres quodam in loco de illis tamquam *de re ineffabili pene ineffabiliter* loquens: Quis, inquit, fidelium habere dubium possit ... Idem alibi dicit: Uno eodemque

tars gestellten, den Schriften Gregor's des Grossen entlehnten Stellen auf. Die eine: „Hinc ergo pensemus, quale sit pro nobis sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti filii semper imitatur. Quis enim fidelium habere dubium possit, in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem coelos aperiri, in illo Jesu Christi mysterio angelorum choros adesse, *summis ima sociari, terrena coelestibus jungi, unum ex visibilibus atque invisibilibus fieri?*“[355]) spricht von einer durch die Consecration gewirkten Vereinigung und Einheit des Niedersten mit dem Höchsten, des Irdischen mit dem Himmlischen, des Sichtbaren mit dem Unsichtbaren; die andere: „Uno eodemque tempore ac momento et in coelum *rapitur* ministerio angelorum *consociandum corpori Christi* et ante oculos sacerdotis in altari videtur“,[356]) nimmt nach ihrem Wortlaute deutlichsten Bezug auf die Oration *Supplices,* und redet von einer ihre gleichzeitige Präsenz auf dem Altare nicht beeinträchtigenden *consociatio* der Altaroblation mit dem im Himmel gegenwärtigen Leibe Christi, d. i. von der substanziellen Wandlung.

Haben und behalten schon diese angezogenen, vom Geheimniss der eucharistischen Consecration redenden Citate, wenn sie auch nicht in ihrer ganzen Tiefe und mit dem klarsten Verständniss gewürdigt wurden,[357]) den

tempore etc.; ebenso Bonaventura, exposit. miss. c. 4; Wilhelm Durand, rationale lib. IV de nona parte canonis u. a.

355) Dialog. lib. IV, cap. 58.

356) Diese Stelle habe ich in den Werken Gregors nicht finden können.

357) Sie empfangen ihr volles Verständniss aus unserer obigen Deutung des perferri, und sind wir sonach wohl berechtigt, zu Gunsten der letztern auch noch die Auctorität des heil. Gregor hinzuzunehmen. — Gerbert, der nachmalige Papst Silvester II, trägt in die eine aus ihnen den Text unserer Oration hinein und benützt sie so zum Beweise der Einheit des Opfers: Quia divinitas Verbi Dei, quae una est et omnia replet et tota ubique est, ipsa facit, ut non plura sint sacrificia, sed unum, licet a multis offeratur, et sit unum

Werth eines Zeugnisses mindestens dafür, dass die mittelalterlichen Schriftsteller die in dem Supplices verborgene Bitte um Consecration geahnt haben, so fehlt es andererseits auch nicht an selbstständiger, diesem Gedanken nachgehender Exegese.

Paschasius Radbertus († 865) handelt in seiner berühmten Schrift „de corpore et sanguine Domini"[358]) von der That der Consecration als einer von der persönlichen Würdigkeit des consecrirenden Priesters unabhängigen göttlichen, durch das schöpferische Wort Christi und die Kraft des heiligen Geistes vollbrachten That, wodurch Christi Fleisch und Blut gewirkt werde, dasselbe, wie es vom heil. Geiste im Schoosse der Jungfrau geschaffen worden; Christus sei es, der da taufe, Christus sei es auch, der durch den heiligen Geist dieses sein Fleisch und Blut wandle,[359]) und fährt dann also fort: „*Unde* et sacerdos, jube, inquit, haec perferri per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum in conspectu divinae majestatis tuae. *Ut quid perferenda illuc ea deposcit, nisi ut intelligatur, quod in ejus (sc. Christi) sacerdotio ista*

corpus Christi cum illo, quod suscepit in utero virginali. Vere enim et incunctanter credendum, *in ipsa immolationis hora* ad sacerdotis *precem* coelos aperiri, et illud angelico ministerio *in sublime deportari altare, quod est Christus*, qui et *pontifex* et hostia, *contactuque* illius unum fieri. Lib. de corp. et sanguine Domini. (Pez, thesaur. t. I, pars II, p. 144.)

358) Cap. 12. (Bibl. PP. max. t. XIV. p. 729 sq.)

359) Vere credere et indubitanter scire debemus, intra catholicam ecclesiam, ubi catholica fide hoc mysterium celebratur, quod nihil a bono majus nihilque a malo minus percipiatur sacerdote, dum catholice celebratur, consecretur, quia non in merito consecrantis, sed in verbo efficiatur creatoris et *virtute Spiritus sancti*, ut caro Christi et sanguis, non alia, quam quae de Spiritu sancta creata est, vera fide credatur . . . Sicut ipse est, qui baptizat, ita ipse est, qui *per Spiritum sanctum* hanc suam efficit carnem et transfundit in sanguinem. Quis enim alius in utero creare potuit, ut verbum caro fieret? Sic itaque in hoc mysterio credendum est, quod *eadem virtute Spiritus sancti*, per verbum Christi caro ipsius et sanguis efficiatur invisibili operatione.

fiant? Ipse enim factus est *pontifex in aeternum* secundum ordinem Melchisedech, teste apostolo, *ad interpellandum pro nobis,* offerens semetipsum Deo patri. *Ad hoc quippe semel introivit in sancta*, non in sanguine alieno, sed proprio sanguine. *Unde non ab alio recte percipitur, quod proprium ejus est, sed ab ipso summo pontifice. Neque ab alio caro ejus creatur et sanguis, nisi a quo creata est in utero virginis,* ut verbum caro fieret. . . Prius autem quam corpus consecratione fiat, oblatio sacerdotis est, sicut ipse confitetur, vel cunctae familiae offerentis eam: sed in verbo et *virtute Spiritus sancti* nova fit creatura in corpore creatoris ad nostrae reparationis salutem. *Unde juxta sublimis aram altaris semper adsistere scriptura teste probatur, ut ex ejus immolatione corpus et sanguinem percipiamus.*"[360]) Paschasius lässt also deutlich genug die Oration Supplices von der Consecration sprechen als einer in dem vor dem Angesichte des Vaters ewig gegenwärtigen und wirksamen Hohepriesterthum Christi und durch die Kraft des heil. Geistes vollzogenen That.

Sein Coätan, der Diakon Florus, mit dem Beinamen der Magister, findet zwar das sublime altare in den vernunftbegabten Geschöpfen der Engel und Menschen, von denen Gott das ewige Opfer des Lobes empfange, lässt aber das „Unbegreifliche und Unaussprechliche, ja Wunderbare", wovon in dieser Oration Rede sei, schliesslich doch in der unter Gebets-Assistenz der himmlischen Geister

360) Im Verlaufe desselben Capitels kehrt er noch einmal zu den nämlichen Gedanken zurück: Caeterum sacerdos, quia vices Christi visibili specie inter Deum et populum agere videtur, infert per manus angeli vota populi ad Deum et refert. Vota quidem offert et *munera*, refert autem *impetrata per corpus et sanguinem*, et distribuit singulis, non quantum visus exterior praebet, sed quantum fides capit. — Man wird hier lebhaft an das „Antidotum" der griechischen Liturgieen erinnert. (Siehe oben S. 144 ff.) — Was er unter dem „sanctus angelus" verstanden habe, ist wegen der Unklarheit der bezüglichen Stellen nicht auszumachen.

erflehten Consecration der Gaben (proposita = προκεί-μενα) culminiren.[361]) Das Bewusstsein um den mittelnden Factor der Consecration, den heil. Geist, ist bei Florus so prävalirend, dass er in kurzen Intervallen immer wieder auf ihn zurückkommt. Zu „uti accepta habeas et benedicas“ bemerkt er: „petimus, *ut haec Spiritu tuo sanctifices* atque ore tuo benedicas, ut quod nostrae humilitatis geritur ministerio, tuae virtutis impleatur effectu“; zu „Quam oblationem“: „Oratur omnipotens, ut oblationem suis sacris altaribus impositam et tantis precibus commendatam, ipse *per virtutem descendentis* ita legitimam et perfectam eucharistiam efficiat, ut in omnibus sit ascripta ... Sit quoque *ejusdem Spiritus sancti operante virtute* rationabilis et per haec omnia singulariter Deo grata et acceptabilis, ut quamvis de simplicibus terrae frugibus sumpta divinae benedictionis ineffabili potentia efficiatur corpus et sanguis unigeniti filii Dei“; und zu „Qui pridie“: „Ille (Christus) in suis sacerdotibus quotidie loquitur. Illi funguntur officio, ille majestate divinae potestatis operatur ... *Ipse ex Spiritus paracliti virtute et coelesti benedictione* sanctum corpus et sanguinem suum esse perficit.“[362])

361) Intelligamus sublime altare Dei rationabile et intelligibile esse in electa et rationabili creatura, *angelica videlicet et humana*, quae in sanctis angelis, ex quo condita est, in sui contemplatione conditoris sublimata, et sibi invicem per spiritum pacis unita, verum et sublime altare Dei existit, ex quo accipit Deus sempiternum sacrificium laudis et hostiam jubilationis, ad cujus altaris unitatem adjungitur nunc per fidem, et in futuro per divinae contemplationis speciem omnis multitudo hominum electorum ... Fit ergo et in ista oratione et oblatione sacra consecrationis aliquid *incomprehensibile et ineffabile*, et multo his omnibus *mirabilius*, ut per angelica ministeria et supplicationes tamquam de sublimi altari divinae majestatis conspectibus offerantur in illa immolationis hora, quum astantibus sibi ministris coelestibus Christus, *ut proposita consecret*, adesse credendus est. (Expositio miss. Migne t. 119, col. 58.) — Ebenso Remigius v. Auxerre. (Migne t. 101, col. 1263.)

362) l. c. col. 44. 51. 52.

Eine demselben neunten Jahrhundert zugehörende Mess-Exposition[363]) gibt schon zum „Unde et memores" folgenden überraschenden Commentar: „Omnium memores supradictarum bonitatum tuarum (sc. passionis, resurrectionis et ascensionis), offerimus tuae majestati hostiam puram h. e. puro corde, quia purum est corpus, *quod de hoc pane fieri credimus.* Hostiam sanctam: quia tu sanctificasti corpus tuum, quando hominem in Deum assumpsisti, *et nunc sanctifica hunc panem, ut corpus tuum fiat.* Hostiam immaculatam: quia tu sine macula peccati passus es pro nobis. Panem sanctum vitae aeternae: quia tu panis vivus es, qui de coelo descendisti, et corpus tuum in hoc pane a te sanctificato nos accipere voluisti, et per calicem passionis tuae nos sanguinem tuum sumere voluisti, *tu sanctifica hanc hostiam, ut nobis corpus tuum et sanguis tuus fiat.*"

Unter den Commentatoren des eilften Jahrhunderts nimmt Odo, Bischof von Cambray († 1113), einen hervorragenden Platz ein. Schon die „distinctiones", nach welchen er seine „expositio sacri canonis"[364]) geordnet hat, kennzeichnen seine Grundansicht über den der Consecration folgenden Gebetstheil der Liturgie. Die „distinctio tertia" nämlich behandelt den Kanontext von „*Quam oblationem*" bis (einschliesslich) zum *Supplices*[365]) und den Grund dazu fin-

363) Gerbert (Monument. II, p. 276 sq.) hat sie aus einem etwa aus dem 10. Jahrhundert stammenden Codex des Klosters Einsiedeln edirt. Der Verfasser gehört aber mindestens dem 9. Jahrhundert an, da eine andere mit Sicherheit dem 9. Jahrhundert zugehörige Exposition (bei Gerbert l. c. p. 269) schon eine Kritik dazu liefert.

364) Bibl. max. t. XXI, p. 225 sq.

365) Man beachte, um diese Eintheilung recht zu würdigen, dass zu Odo's Zeit die Elevation der eucharistischen Species im Consecrationsacte noch nicht eingeführt war. Es liegt auf der Hand, dass der so stark in den Vordergrund tretende Ritus der Elevation das „Qui pridie" zu einem gesonderten Ganzen abschliessen und seine ursprüngliche, textlich bezeugte, Verbindung mit dem nachfolgenden Gebetsabschnitte mehr und mehr lockern musste. Man begreift dann, wie die Interpreten, welche auf die Thatsache der spätern

den wir im Eingange der „distinctio quarta" mit folgenden bedeutsamen Worten angegeben: „Hac tertia periodo, *quae in confectione corporis et sanguinis Christi sudavit*, hucusque finita, sumit hinc exordium quarta. Quae *confecto corpore et sanguine Christi*, redit ad rogandum pro mortuis, *fidentior exaudiri patrocinio sacrificii.*" Es ist, wie wenn wir den heil. Cyrill von Jesusalem hören, wenn er nach Erklärung der *ἐπίκλησις* fortfährt: „*εἶτα μετὰ τὸ ἀπαρτισθῆναι τὴν πνευματικὴν θυσίαν, ἐπὶ τῆς θυσίας ἐκείνης τοῦ ἱλασμοῦ παρακαλοῦμεν τὸν θεὸν ὑπὲρ κοινῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης . . . μεγίστην ὄνησιν πιστεύοντες ἔσεσθαι ταῖς ψυχαῖς, ὑπὲρ ὧν ἡ δέησις ἀναφέρεται τῆς ἁγίας καὶ φρικωδεστάτης προκειμένης θυσίας.*"[366]) Dessungeachtet gestalten sich seine Erörterungen bezüglich der Oration „Supplices" zu einem langen Kampfe zwischen dem Bewusstsein um die durch die Consecrationsworte bereits gesetzte reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi und dem Wortlaute des Textes, worin jedoch der letztere wiederholt sieghafte Uebermacht gewinnt.

Nachdem Odo nämlich, von der realen Präsenz Christi ausgehend, der seine Verwunderung erregenden Bitte um Aufnahme des Leibes und Blutes Christi zu der im Himmel doch allezeit hohepriesterlich gegenwärtigen Menschheit Christi eine textwidrige Beziehung zu den „vota" und der „devotio" der Offerenten zu geben versucht hat, in dem Sinne, als wenn gewissermassen der Sohn selber, indem er den hinaufsteigenden vota mittelnd Erhörung schaffe, als zum Vater aufsteigend dargestellt werde:[367]) kehrt er zu der „hostia" zurück und deutet ihre Erhebung zum sublime

Einführung der Elevation an dieser Stelle vergassen, dazu kamen, nach dem „Qui pridie" einen neuen Abschnitt zu statuiren. Leider hat dadurch das richtige Verständniss der nachconsecratorischen Gebete bedeutend gelitten.

366) S. Note 65.

367) Siehe oben S. 105.

altare in einer Weise, dass es nur der Entkleidung von der schwerfälligen Mystik bedarf, um unsere nüchtern dargelegten Gedanken wieder zu erkennen. „Rogamus", so interpretirt er, „ut sicut Christus ante discipulos a terra translatus est in coelum, et factus invisibilis in conspectu ipsius, postea missurus sancti Spiritus donum: ita hostia haec ab altari terreno, super quod immolatur, in altare sublime ante conspectum Dei transferatur, ut inde omni benedictione coelesti et gratia repleamur, *ut quae visibiliter tractantur in terra, invisibiliter operetur in coelo.* Hic oblata, ibi accepta: *non mutatione loci* vel temporis accessu, ut coeptus ab hoc loco translationis motus ad alium postea perficiatur locum, *sed sub eodem loco, qui panis erat, fit verbi caro.* Non transfertur loco, ut de pane fiat caro, transfertur autem ab altari ad coelum, *quia transfertur de pane ad Deum.* Sed quia Deus est ubique, non fit loci mutatione, ut conjungatur Deo de pane facta caro: *transfertur intus* ad Deum *invisibiliter,* nec movetur exterius ab altari visibiliter."[368]) Trübt er nun auch augenblicklich diesen Gedanken durch einen heterogenen, worin er die Acceptation der hostia oblata in die von Gott den Opfernden zu gewährende propitiatio und coelestis benedictio verlegt,[369]) so nimmt er ihn im Resumé mit ganzer Stärke, wenngleich auch da nicht unvermischt mit einigen Beziehungen auf die opfernden Subjecte, wieder auf: „(Supplices te rogamus, omnipotens Deus.) Supplicamus tibi, curvamur ante te,[370]) obnixius deprecamur, *ostende omnipotentiam, extende manum validam,*[371])

368) Vgl. die oben angeführte Stelle: Uno eodemque tempore ac momento rapitur in coelum . . . consociandum corpori Christi et ante oculos sacerdotis videtur.

369) Tunc enim a Deo *quasi* acceptatur, quando Deus nobis propitiatur et coelestis benedictio nobis ab eo mittitur.

370) bezieht sich auf den Ritus der vorgeschriebenen tiefen Beugung des Körpers.

371) Odo behandelt mit Recht das Beiwort „omnipotens" nicht als ein leeres Epitheton ornans.

ut quae propitio ac sereno vultu respicis,[372]) etiam ad invisibilia et sublimia tua perferantur, et conspectui majestatis admittas. Hic *necessitas incurvationis,* hic opus supplicationis, *hic incumbit consummatio totius nostri laboris: ut haec hostia perferatur in sublime altare tuum in conspectu divinae majestatis tuae.* Quid est hoc? Quid est perferri hostiam in sublime altare, nisi ovem humeris pastoris imponi? Et quid ovis humeris imposita, nisi *homo assumptus a Verbo?* Et quid est sublimius Verbo Dei? Quotidie assumit sibi fideles Verbum Dei participatione hujus sacrificii. *Verbum ergo Dei sublime altare est,* ad quod oramus hostiam perferri in conspectu Dei, et per eam *nos* introduci. Conspectus Dei est Verbum patris, in quo conspicit omne quod fecit . . . Hostiam ergo perferri in sublime altare, in conspectu Dei, quid est, nisi *oblationem nostram conjungi Verbo, uniri Verbo, fieri Deum,* et per eam nos in Deum assumi et vota nostra acceptari. (Ut quotquot . . .) Habet ecclesia altare visibile in terra, est et altare invisibile in coelo apud Deum. *Hostia, quam in hoc altari Deo offerimus, Deo conjungitur et fit Deus.* In hoc sacrificio *conjunguntur terrena coelestibus, creatura Deo.* Cum de hoc altari sumimus hujus creaturam, *accipimus de sublimi Deum.* Cum hic corpus et sanguinem Christi sumimus, de coelo Deum accipimus, in quo omni benedictione coelesti et gratia repleamur. Sumimus hic visibiliter corpus et sanguinem Christi, sumimus invisibiliter de coelo, quo perlata sunt, benedictionem et gratiam Dei."

Nüchterner ist der berühmte Kämpe gegen die Berengar'sche Häresie, der Lütticher Diakon und Scholasticus Algerus († 1131 oder 1151). Seine beiden hieher gehörigen Schriften „de sacrificio missae" und „de sacramento corporis et sanguinis Domini" geben, einander ergänzend und beleuchtend, den Gedanken unserer Oration reiner und

372) Man übersehe hier nicht die Bestätigung der von uns oben wiederholt geltend gemachten Zusammengehörigkeit der Oration „Supra quae" mit dem „Supplices."

unberührt von der häufig verworrenen Mystik der damaligen Zeit. Die erstere, welche Angelo Mai zugänglich gemacht hat,[373]) commentirt also: „Supplex interea presbyter orat Dominum, ut haec jubeat perferri per manus sancti angeli in sublime altare suum, ut sit evidens, in illa hora sacramentum, illum *panem uniri dominico corpori et eidem unius communione substantiae cooptari.*“ In der zweiten[374]) beweist er die Identität des eucharistischen Leibes Christi mit dem verklärten, zur Rechten des Vaters erhöhten: „Quamvis corpus omnisque creatura localis est, de hoc tamen supersubstantiali corpore credendum est, quod eodem tempore et vere est in sacramento suo in terris, et vere in coelo sedet ad dexteram patris“, und führt dann als liturgischen Beleg dafür die Oration „Supplices“ an: „Unde etiam sacerdos vice Christi *corpus dominicum in terreno altari conficiens,* nec tamen aliquid suis meritis, sed totum divinae potentiae et gratiae attribuens, orat in canone Deum patrem dicens: Jube *haec oblata* tibi *per manus et virtutem filii tui,* angeli tui, qui est angelus magni consilii, non in hoc humile et visibile altare, ubi modo est,[375]) sed in sublime altare tuum, id est, *filium tuum, quem usque ad dexteram tuam in conspectu majestatis tuae sublimasti,* deferri, *ut fiant nobis corpus et sanguis dilecti filii tui:* ostendens, ipsum filium jussione patris in coelis esse offerentem et hostiam et id, super quod offertur, quia omnino fidei et gratiae ejus innitimur, quod terrena corpora *in Christum converti,* ipsumque in coelestibus ad dexteram patris sedentem pro nobis interpellare et in sacramento altaris consecrari et esse credimus.“ Der Inhalt dieser Stellen ist an sich klar. Zu verwundern ist nur, dass Algerus, den „angelus sanctus“ nach Is. 9,6 auf Christus

373) Scriptor. vet. nov. collect. t. IX, p. 371 sq.

374) Lib. 1, c. 14. (Bibl. max. t. XXI, p. 266.)

375) Dieses Bekenntniss der Gegenwart Christi stört das Folgende in keiner Weise: Algerus verfolgt dennoch den Text der Oration richtig.

deutend, diesen selber auf Geheiss des Vaters unmittelbar die Conversion der „oblata“ oder „terrena corpora“ d. i. der Naturelemente des Brodes und Weines vollbringen lässt, obgleich ihm der heil. Geist als derjenige, welcher, wie bei der Incarnation, im Altarmysterium den Leib und das Blut Christi consecrirend bilde, sehr wohl bekannt ist. „Voluit (Christus)“, sagt er nämlich später,[376]) „hunc panem et vinum in mysterio vere carnem suam et sanguinem *consecratione Spiritus sancti* potentialiter creari, et quotidie pro mundi vita mystice immolari, ut *sicut de virgine per Spiritum vera caro sine coitu creatur,* ita per *eundem* ex substantia panis et vini mystice idem corpus Christi consecretur.“

Alger's Zeitgenosse, Bischof Hildebert von Le Mans, später von Tours († 1134), hat in seiner „expositio missae“[377]) den Commentar des Paschasius Radbertus excerpirt: „Corpus Christi non merito consecrantis, sed in verbo efficitur creatoris et *virtute Spiritus sancti.* Sicut enim Deus est, qui baptizat, ita ipse Deus est, qui *per Spiritum sanctum* hunc panem suam efficit carnem, et hoc vinum suum efficit sanguinem. Ut quid enim sacerdos in conspectu majestatis divinae deferri ea deposcit, *nisi ut intelligatur, quod in eo sacerdotio ista fiant?*“

In der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts hört die selbstständige Exegese vollends auf. Man knüpft an das Vorhandene an und baut es grossentheils mystisch weiter aus. So stützen sich u. a. auf Odo von Cambray: Isaak, der erste Abt des 1145 im Bisthum Poitiers gestifteten Cisterzienserklosters Stella,[378]) und der Verfasser

376) Lib. 1, c. 16, l. c. p. 268.

377) Von Hildebert besitzen wir ausser dem „carmen de mysterio missae“ noch eine „expositio missae“ in Prosa (Opp. ed. Beaugendre p. 1124).

378) In der „Epistola de canone missae“, an den Bischof Johannes von Poitiers gerichtet. (Bei d'Achery, Spicileg. t. I, p. 351.) Sie führt der

des Werkes „de officiis ecclesiasticis", das Hugo v. St. Victor abgesprochen wird und vermuthlich dem Priester Robert Paululus oder Pullus, der um 1178 blühte, zugehört.[379])

Herausgeber zwar unter dem Namen des zur Zeit Kaisers Carl des Kahlen lebenden Bischofs Isaac v. Langres auf, corrigirt sich aber später (t. XIII im allgemeinen Verzeichnisse der Autoren) durch die Bemerkung: Epistola haec prolixa non est hujus episcopi, sed Isaaci abbatis de Stella, ord. Cisterciens., qui vivebat sub finem saeculi XII. — Der Verfasser nimmt die Eintheilung aus der Ascese. Die drei „actiones" der Messe entsprechen der via purgativa, illuminativa und unitiva. Die prima actio, das Offertorium, bedeutet die Busse (prima actio *mortificat*); die zweite, die Consecration, vermittelt die Lebenskräfte (secunda *vivificat*); die dritte ist durch die Oration „Supplices" vertreten und zielt auf die Vergöttlichung des Menschen (tertia *deificat*). Ueber die letzte verbreitet er sich also: Hac, inquam, oratione (nämlich Supra quae) fretus (sacerdos) cum fiducia ascendit ad actionem tertiam: sed quoniam ad illud sublime altare in conspectu divinae majestatis, *ubi summus et perpetuus sacerdos assistit vultui patris*, nondum, ut vult, valet ascendere, nam et hoc, dum visibilis se sacerdos infra visibile altare se inclinat et surgens osculatur, signat: rogat per manus angeli, invisibilis scilicet sui ministerii, suum eo sacrificium perferri, et *corpori Christi in coelo uniri;* quatenus sicut per ipsum quod hic in specie panis et vini de primo altari sumimus, et in veritate carnis et sanguinis de secundo ultra velum in coelo, benedictione olim semini Abrahae promissa, et gratiae Mariae allata, virtuti ipsius sacramenti communicet, id est, summo capiti per Christum uniatur, caput enim Christi Deus. — Man sieht, wie die Idee des himmlischen Altares noch immer rein gewahrt ist und selbst aus der mystisch-ascetischen „unitio" ein Gedanke hervorschimmert, der die Verwandtschaft mit dem Wandlungsgedanken der Consecration nicht gänzlich verleugnen kann.

379) Opp. Hugon. a S. Victore t. III. — Die Bundeslade des alttestamentlichen Allerheiligsten ist ihm die Menschheit Christi, „quae est ultra velum, quia Christus ultra coelum ascendit et sedet ad dexteram patris." (Cap. 28, l. c. p. 383.) Die Consecration wird durch die Worte Christi bewirkt und die „virtus immensae majestatis", welche auf das Brod und den Wein „herabsteigt": Ad haec verba: hoc est corpus meum, fit super omnem humanam rationem divina virtute . . . de cibo corporis esca spiritualis, et *descendente super panem et vinum immensae majestatis virtute* veram divinitatem et humanitatem Christi *in coelo regnantis* accipimus. (Cap. 32, l. c. p. 385.) Darnach geht er zur Erklärung des Supplices über: Sed quoniam (sacerdos) ad illud sum-

Im 13. Jahrhundert endlich schliesst Wilhelm Durand, Bischof von Mende († 1296), die Errungenschaft der Vorzeit ab und zusammen. Sein (1286 verfasstes) „Rationale divinorum officiorum", das in der Kirche hohes Ansehen erlangt hat, gibt von unserer Oration vier Erklärungen, darunter an zweiter Stelle eine, welche mit vollster Klarheit und Entschiedenheit wesentlich die unserige vertritt, mit folgenden Worten: „*Possunt* etiam secundo modo praemissa verba sic exponi: Omnipotens Deus, jube haec, scilicet *panem et vinum* perferri, id est, *transmutari*, in sublime altare tuum, id est, *in corpus et sanguinem filii tui*, super choros angelorum exaltari, quia corpus Domini dictum est altare juxta illud: altare de terra facietis mihi, per manus angeli tui, id est, *per ministerium sacerdotis*. Non enim secundum Augustinum deposcit ob aliud illic deferenda, nisi ut intelligatur, quod illa fiant, id est, *transsubstantientur* in eo sacerdotio, id est, in ejus mysterio (ministerio), *virtute Spiritus sancti*."[380])

Die angeführten, der Blüthezeit der mittelalterlichen liturgischen Studien (9—13. Jahrh.) angehörenden Zeugnisse gestatten einen Rückschluss auf das ursprüngliche Bewusstsein um den echten Gehalt der Kanon-Oration Supplices. Selbst die disharmonischen Nachklänge, jene besonders in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts einschleichenden Trübungen — wir meinen die mystisch-ascetischen Schattirungen der „*unitio*" der Opfergabe mit dem sublime al-

mum et sublime altare propitiatorium invisibile, videlicet in conspectu divinae majestatis, *ubi summus et perpetuus sacerdos assistit vultui Dei patris*, nondum ut vult, valet ascendere, sicut ipse ante altare visibile se inclinans significat: rogat per manus angeli sui, videlicet *custodis*, suum eo sacrificium perferri, ut virtuti sacramenti ipsius communicet, ut per corpus Christi, quod in coelo est et de altari visibili in terra suscipitur, *ad summam propitiationem Dei perveniat et ei uniri mereatur*. Haec est enim illa perfecta benedictio, de qua dicit: omni benedictione coelesti et gratia repleamur. (Cap. 34, l. c. p. 385.)

tare[381]) — lassen noch immer den ursprünglichen Grundton wiedererkennen. Am längsten und reinsten hat sich mit ausdrücklicher Bezugnahme auf die Paulinischen Gedanken des Hebräerbriefes die Anschauung des *sublime altare* als Symbol der himmlisch hohepriesterlichen Gegenwart Christi erhalten. Vom 14. Jahrhundert an brechen sieghaft die Verflachungen über dieses Gebet herein. Hatte schon bei den Alten die Besorgniss vor einer Beeinträchtigung der durch die Worte Christi factisch bereits gesetzten Consecration das überkommene und damals noch lebendiger vorhandene Bewusstsein um die Tendenz desselben nicht zum vollen Durchbruch kommen und, wenn auch erst nach längerem Kampfe, zu Deutungen greifen lassen, die diese Gefahr glücklich zu vermeiden schienen: so musste es den Nachfolgern bei dem immer mehr zurücktretenden und erbleichenden Bewusstsein noch leichter werden, die bereits von jenen hingeworfenen Keime einer neuen Interpretation zur vollen Ausgestaltung zu bringen. Wilhelm Durand hatte die Anschauung des Alterthums wie eine kostbare Reliquie in seinem Rationale wenigstens noch aufgehoben und ihre Möglichkeit zugelassen.[382]) Wie er selbst aber, dem grossen Innocenz folgend, eine „einfachere und sicherere" Erklärung vorzog,[383]) so mochten die Spätern noch viel weniger die „via aspera"[384]) gehen und begnügten sich, die historischen Unterlagen der alten Li-

380) Lib. IV, cap. XLIV.

381) Vgl. Note 378.

382) *Possunt* etiam . . praemissa verba sic exponi.

383) Salvo tamen occulto coelestis oraculi sacramento possent haec verba licet simplicius tamen *securius* sic exponi: jube i. e. fac haec sc. vota fidelium i. e. supplicationes et preces, perferri i. e. praesentari, per manus sancti angeli tui i. e. per ministerium angelorum, qui sunt administratorii spiritus et vota nostra coram Deo offerunt.

384) *Expositio miss.* (Gerbert, monument. II, p. 274): nobis vero non libet planam viam deserere et spatiosam atque rectam, et intrare in asperam et tortuosam et angulosam.

turgieen, insbesondere des Orients, nicht kennend, mit erbaulichen Commentaren. So erstarkte immer mehr ein fester Typus der Interpretation, über welchen auch die Neuzeit nicht hinausgekommen ist. Wir haben demnach nur den Schutt, den die Jahrhunderte um den in der That mysterientiefen Inhalt dieser Oration gelagert hatte, abgeräumt, um ihn in seiner alten, vollen Schöne wieder aufleuchten zu lassen.

δ. Der sanctus Angelus nach den Liturgieen und heiligen Vätern, und der volle Sinn des Textes der Oration „Supplices" als einer wirklichen ἐπίκλησις.

Lautet die Bitte der Oration „Supplices", wie aus den Liturgieen und den Traditionsresten des Mittelalters nachgewiesen worden ist, auf die Consecration der Opferelemente des Brodes und Weines, dargestellt unter dem Bilde ihrer Hinaufnahme zum himmlischen Altare, so erübrigt noch zur vollen Exegese des Textes die Beantwortung der Frage, wer unter dem „sanctus angelus"[385]) zu verstehen sei, durch welchen der „allmächtige Gott" (supplices te rogamus, *omnipotens* Deus)[386]) dieses Werk seiner schöpferischen Macht zu vollbringen angefleht wird. Die Liturgieen fordern zu diesem Acte die göttliche Macht heraus; die Väter parallelisiren den Vollzug des Wunders der Consecration mit dem Wunder der Incarnation; desgleichen bekennen die vorgeführten mittelalterlichen Zeugen in treuem Anschluss an den constanten

385) Der Gelasianische und Gregorianische Kanon haben nur „per manus angeli tui" (ohne „sancti"); der Kanon des missale Francorum liest wie der jetzige römische.

386) Lit. des heil. Markus: „ἐξαποστεῖλον . . . ἐπὶ τοὺς ἄρτους τούτους καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον, ἵνα αὐτὰ ἁγιάσῃ καὶ τελειώσῃ, ὡς παντοδύναμος θεός. (Dan. IV, p. 162.) Vgl. den trefflichen Commentar Odo's von Cambray zu dem „*omnipotens* Deus" unserer Oration. (S. 160.)

Glauben der Kirche die Consecration einmüthig als eine schöpferische That des heiligen Geistes,[387] und mögen solche Macht einem erschaffenen Engelgeiste nicht zuerkennen:[388] und dennoch redet die Oration mit grosser Bestimmtheit von einem sanctus angelus, durch dessen Hände die munera des Brodes und Weines zu solcher Höhe hinaufgehoben werden sollen. Wer ist also der *sanctus angelus?*

Suchen wir dies Mal zuerst Rath bei den Commentatoren der Liturgie, so treten uns bei ihnen zwei bedeutsame Thatsachen entgegen. Erstlich ist es gerade der auf einen Engel im eigentlichen Sinne gedeutete sanctus angelus, der sie aus dem richtig erfassten Inhalte der Oration herausreisst und verleitet, mit letzterem fremdartige, textwidrige Gedanken zu vermischen, ja diesen endlich sogar die Alleinherrschaft zu überlassen.[389] Wurde nämlich in diesem angelus ein erschaffener Engelgeist geschaut, und wies der kirchliche, durch das gesammte christliche Alterthum bezeugte Glaube den Engeln während der Feier der heiligen Mysterien nur mittelnde Gebetsfunctionen zu,[390] so lag

387) So Paschasius Radbertus (siehe oben S. 155), Florus (S. 157), Algerus (S. 163); Hildebert (S. 163); Wilhelm Durand (S. 165).

388) Guilh. Durand. rational. lib. IV, cap. XLIV: evidenter apparet, quod angelus sacris mysteriis adesse credendus est, *non ut consecret, quia hoc non potest,* sed ut orationes sacerdotis et populi Deo repraesentet.

389) Vgl. S. 105.

390) Tertull. de orat. c. 16. (ed. Oehler, Lips. 1853, t. 1, p. 568): Si quidem inreverens est assidere sub conspectu contraque conspectum ejus quem cum maxime reverearis ac venereris, quanto magis sub conspectu dei vivi, *angelo adhuc orationis adstante*, factum istud inreligiosissimum est. — Origenes, de orat. c. 11 u. 31; hom. XXIII in Luc.; contr. Cels. VIII, 34 u. 64. — Chrysost. de sacerdot. lib. VI, c. 4: *Τότε καὶ ἄγγελοι παρεστήκασι τῷ ἱερεῖ, καὶ οὐρανίων δυνάμεων ἅπαν τὸ βῆμα καὶ ὁ περὶ τὸ θυσιαστήριον πληροῦται τόπος εἰς τιμὴν τοῦ κειμένου* (sc. *Χριστοῦ*). Darnach erzählt er von einer hierauf bezüg-

es nahe, diese Gebetsassistenz hier zur Geltung zu bringen. Damit waren dann aber sogleich für die *munera* die Gebete des Priesters und der Gläubigen substituirt. — Die zweite Thatsache, welche Beachtung verdient, besteht darin, dass der auf einen einzelnen, bestimmten Engel mit imponirender Gewalt hinweisende Singular Verlegenheit und Rathlosigkeit bewirkte. Einige suchten ausweichend diese Bestimmtheit zu paralysiren und sahen collectivisch die Engel im Allgemeinen bezeichnet; andere meinten jenen bestimmten und doch unbestimmten, man könnte sagen, Opfer-Engel zu erkennen, von dessen Gegenwart bei der Feier der heil. Mysterien das Alterthum so häufig rede; andere den Schutzengel des opfernden Priesters; [391]) noch andere endlich glaubten ihn für eine göttliche Person, für den von der Schrift (Is. 9, 6) als den „Engel des grossen Rathschlusses" und (Malach. 3, 1)

lichen Vision, wo eine Schaar Engel geschaut worden den Altar umgebend, mit glänzenden Gewändern angethan und gebeugten Hauptes stehend, wie Soldaten vor dem gegenwärtigen Kaiser. — Ambros. lib. 1 in Luc. 1: Utinam nobis quoque adolentibus altaria sacrificium deferentibus adsistat angelus, imo praebeat se videndum. Non enim dubites assistere angelum, quando Christus assistit, Christus immolatur. — Gregor. M. dialog. lib. IV, c. 58 (s. S. 154). — Die Liturgieen beten: *ἄγγελον εἰρήνης, πιστὸν ὁδηγὸν, φύλακα τῶν ψυχῶν καὶ τῶν σωμάτων ἡμῶν παρὰ τοῦ κυρίου αἰτησώμεθα.* Lit. des Jakobus (Dan. p. 95); ebenso des Basilius (Dan. p. 436), des Crysostomus (Dan. 355 u. 364) u. a.

391) Hildebert. carmen:

Angelus is, cujus manibus sacer ille minister
In sublime geri munus utrumque rogat,
Angelus est *ejus*, vel quos *reverenda vetustas*
Desursum missos dicit adesse sacris.

(Robert. Paulul.) de ecclesiast. off. cap. 34. (Hugon. a S. Vict. Opp. t. III, p. 385): Sacrificium per manus angeli perferri nil aliud intelligimus, *quam ipsum cooperari nostrae devotioni.* Cooperatur autem nobiscum *pro nobis orando* modoque mirabili et invisibili bona mentibus nostris suggerendo. *Vel forte singulare posuit pro plurali, angeli pro angelorum.*

als den „Engel des Bundes“ bezeichneten angelus per eminentiam, für Christus halten zu müssen, der theils wandelnd hier thätig sei, theils opfernd und betend sein hohepriesterliches Amt übe.[392])

392) Die Bezeichnung Christi als ἄγγελος ist bei den Vätern sehr gewöhnlich. So bei Justin. dialog. c. Tryph. c. 55—60; speciell wendet er den ἄγγελος μεγάλης βουλῆς (Is. 9,6) auf Christus an, den Verkünder der Rathschlüsse des Vaters (dialog. c. Tryph. c. 76); Hilarius de trinit. lib. IV, n. 23: Est autem secundum prophetam filius Dei magni consilii angelus. (Cf. ibid. n. 24 u. 26.) — In angelo enim *officii* potius, quam *naturae* intelligentia est (lib. V, n. 11, n. 21); Isidor orig. lib. 7, c. 2. Ebenso die Präfation der Lit. der apostol. Constitut. (Dan. IV, p. 62) und der äthiopischen Liturgie (Renaud. I, p. 514). — Hierauf fussen die mittelalterlichen Liturgiker: Ivo v. Chartres, de ecclesiasticis sacramentis et officiis serm. V (Migne t. 162, col. 557): Quis est iste angelus, nisi angelus magni consilii, qui propriis manibus, id est, singulari dignitate praeditis operibus, coelos meruit ascendere, et in sublime altare, id est, ad dexteram Patris pro nobis interpellans seipsum sublevare? — Algerus (s. oben S. 162). — Honor. v. Autun, gemma animae (Bibl. max. t. XX, p. 1061): angelus dicitur nuncius. Christus magni consilii angelus extitit, dum consilio patris per filium hunc mundum redimi nunciavit . . . *Hic angelus* haec sacramenta in sublime altare fert, dum interpellans pro nobis vultui Dei apparet. — Stephan v. Autun, de sacramento altaris tractat. cap. 17 (Bibl. max. t. XX, p. 1881): oramus . . . non ut Christus mutatione loci ascendat semper ad patrem, qui assistit vultui patris interpellans pro nobis, sed ut devotio nostra perferatur per manus sancti angeli i. e. *per filium tuum*, qui est dextera tua, per quam omnia operaris, et *angelus magni consilii*, per quem omnia ministras et disponis, creas, sanctificas et benedicis. — Bonaventur., exposit. miss. c. 4: Si enim Tobia orante angelus preces ejus obtulit Deo, quanto magis quando Christus cum sacerdote orat, et preces et oblationes populi offeruntur in coelum, immo ipse *Christus*, *magni consilii angelus*, preces ecclesiae in missa Deo Patri offert et gratiam refert. — Thomas Aquin. (3 part. quaest. 83, art. 4 ad 9) lässt beides zu: . . . ut orationes sacerdotis et populi *angelus assistens divinis mysteriis* Deo repraesentet, und: *vel* per angelum intelligitur ipse *Christus*, qui est *magni consilii angelus*, qui corpus suum mysticum Deo Patri conjungit et ecclesiae triumphanti. — Ebenso Wilhelm Durand (rationale c. 44). Nachdem er, fast wörtlich Innocenz III. folgend, mit Berufung auf Tob. 12. und Apok. 8. sich für die Annahme eines Engelgeistes entschieden, gibt er noch drei andere mögliche Expositionen. In der

Die bezeichneten Thatsachen kennzeichnen deutlich die dem sanctus angelus unserer Oration inhärirende Schwierigkeit. Darf diese durch die beigebrachten Commentare als erledigt angesehen werden?

Die Antwort ist nach Feststellung des Inhaltes der Bitte „Supplices" nicht schwer. Kann weder einerseits von einer Gebetsthätigkeit mehr Rede sein, noch anderer-

erstern derselben (s. oben S. 165) deutet er den angelus, ähnlich wie Paschasius (s. oben Note 360), auf den als Minister in der Kraft des heil. Geistes die Consecration vollziehenden Priester; in den beiden andern auf Christus: „per manus angeli tui i. e. per operationem et virtutem Christi filii tui, qui est magni consilii angelus," und: „hic angelus magni consilii consiliarius ille, cujus consilio pater mundum creavit et recreavit." — Die Spätern treten in die Erbschaft ein und recipiren bald beide, bald die eine oder andere dieser Erklärungen. Bellarmin nimmt controv. lib. II. de miss. cap. 24 einen Engel an, lib. IV. de sacr. eucharist. cap. 14 Christus. Le Brun, (explicat. de la messe part. IV, art. XIII. t. I, p. 445) entscheidet sich für Christus, den „ange par excellence": On demande que le saint ange les dons si saints présente, *l'ange par excellence,* le saint ange de Dieu, *l'ange du grand conseil*, l'ange du testament, c'est Jésus-Christ. . . . Le mot d'ange signifie Envoyé. Jésus-Christ est l'Envoyé par excellence. Il est le Messie, qui signifie l'Envoyé, et comme il s'agit de la fonction d'un Envoyé, l'église nomme Jésus-Christ le saint ange de Dieu, und deutet, das sublime altare als Bezeichnung des Himmels fassend (l'autel est le ciel, considéré comme le trône de la divine majesté), also: Présenter par les propres mains, c'est présenter soi-même . . . Nous demandons que Jésus-Christ présente son corps et son sang dans le ciel même, afin, comme dit saint Paul, qu'il se montre maintenant pour nous à son père. — Unter den Neuern hat Fluck (kath. Liturgik. Regensb. 1853, B. 1. S. 184) sich zu Le Brun's Deutung bekannt: „Wer ist aber der Engel, der das Opfer vor diesen Altar tragen soll? Dieser ist Christus selbst. Denn ihn nennt der Prophet Malachias (3, 1) den Engel des grossen Rathschlusses, den Engel und Mittler des neuen Bundes, und dies aus demselben Grunde, aus welchem ihn der Apostel Paulus den Apostel und Priester unseres Bekenntnisses nennt (Hebr. 3, 1). Denn sowohl Engel als Apostel bedeuten einen göttlichen Gesandten. Der Inhalt der fraglichen Bitte ist sonach dieser: Es möge das Opfer, welches auf unserm Altare vollzogen wird, kraft seiner Einigung mit Gott durch den Logos für uns, die wir daran Theil nehmen, ein Quell der Gnade und des Segens werden.

seits einem erschaffenen Engelgeiste Wandlungskraft zuerkannt werden, so fallen damit alle Deutungen, die hier in irgend einer Weise einen Engel im eigentlichen Sinne fungiren lassen wollen. Was aber die Deutung betrifft, welche zu dem angelus Christus greift, so findet dieselbe zwar kein Hinderniss in der kirchlichen Sprache, vereinigt sich auch, sofern Christo die Consecrationsmacht nicht abgesprochen werden darf, mit dem erwiesenen Inhalte der Oration an sich, fügt sich jedoch, indem sie zwischen dem sublime altare und dem sanctus angelus eine Tautologie statuirt, logisch nicht zu der vorliegenden formellen Fassung jenes Inhalts. Denn, verlangt das zur Bezeichnung der Wandlung gewählte Bild (perferri in sublime altare) eine von unten, d. i. von den Opferelementen des irdischen Altares aus, nach oben d. i. zu der menschheitlichen Gegenwart Christi im Himmel sich richtende Thätigkeit, so bittet bei jener Voraussetzung die Oration um die Herabkunft des Logos, um ihn dann sofort wieder zu sich selber, zu seiner heiligen Menschheit, hinaufwirkend darzustellen. Die Tautologie verwirrt, zerstört das Bild.

Wir müssen also die Frage von Neuem erheben: wer ist unter dem angelus zu verstehen, der den Allmachtsact der Consecration vollbringen soll?

Die meiste Verwandtschaft mit der römischen Liturgie hat die derselben Quelle entstammende spanische Liturgie.[393]) Insbesondere zeigt der Consecrationskanon des Mozarabischen Missals, das nach seiner vorliegenden Gestalt etwa bis ins achte Jahrhundert hinaufreichen mag, solche Aehnlichkeit mit dem der römischen Messe, dass die Einwirkungen des schon 537 durch Papst Vigilius nach Spanien übersandten römischen Kanons nicht zu verkennen sind. Dafür sprechen die Verschmelzungen beider, wie sie in der oratio post-pridie angetroffen werden. Muss nun aber angenom-

393) S. 76.

men werden, dass solche Combinationen mit dem Bewusstsein um den Inhalt der römischen Gebete geschahen, so wird die *oratio post-pridie* der Spanischen Liturgie den berechtigtsten positiven Commentar für die Oration „Supplices“ abgeben. — Doch auch da, wo die behauptete Einwirkung nicht klar zu Tage liegt oder nicht strict erweisbar ist, werden wir die liturgische Sprache der Kirche Spaniens, wegen ihres Nexus mit den übrigen Kirchen des Abendlandes, als katholische Sprache überhaupt, für das Verständniss der Sprache auch des römischen Kanons ausnützen dürfen.[394])

Die orationes post-pridie der Mozarabischen Liturgie, deren wir oben eine grosse Menge angeführt haben, nennen zumeist mit ausdrücklichen Worten den heiligen Geist als denjenigen, durch welchen der Vater oder der Sohn die Oblation consecriren. Darunter giebt es jedoch auch solche, welche dieselbe Kraft einem bestimmten (weil stets im Singular bezeichneten) *angelus* zutheilen. So redet die den römischen Kanontext fast wörtlich wiedergebende oratio post-pridie der fer. 2. Pasch. mitten in der Bitte um Consecration der Oblation von einem angelus, durch dessen Hände der *odor suavitatis* vor das Angesicht der göttlichen Majestät hinaufsteige.[395]) Mit klarster Beziehung

394) Wir möchten hier angelegentlich auf die viel zu wenig beachteten Schätze des *Pontificale Romanum* aufmerksam machen, dessen Sprache das Gepräge des höchsten Alterthums an sich trägt und vielleicht aus dem Grunde in grösserer Ursprünglichkeit sich erhalten hat, weil die darin niedergelegten liturgischen Formularien wegen ihres seltenern Gebrauches weniger in den Fluss der Entwicklung hineingezogen wurden. Man vgl. insbesondere die Gebete der dedicatio ecclesiae, resp. der benedictio altaris: praesta, ut in hac mensa sint libamina tibi accepta, sint grata, sint pinguia, et sancti Spiritus tui semper rore perfusa (cf. Sacramentar. Gelasian. col. 611 und Martene, de antiq. eccl. rit. t. III, p. 287 sq.). — Descendat . . . Spiritus tuus sanctus super hoc altare, qui et dona nostra et populi tui in eo sanctificet, et sumentium corda dignanter emundet u. a. (Vgl. Note 174).

395) S. 82.

aber zur Consecration wissen um ihn folgende drei orationes post-pridie:

1. Zu Dom. 5. Pasch.: „Confitemur, Domine, confitemur et credimus, pro nostro scelere te corporaliter mortis subiisse supplicium, et pro omnium salute prostrato mortis interitu triumphantibus angelis coelestem patris ex qua veneras ad mansionem reversum. Pro quo *te Deus omnipotens rogamus* et petimus, ut oblata in conspectu tuo nostrae servitutis libamina *ipse* tibi acceptabilia facias, et accepta *discurrente sancto angelo tuo nobis sanctificata* distribuas, ut dum corda nostra corporis et sanguinis filii tui Domini nostri commixtione purificas, petitiones nostras in odorem suavitatis accipias."[396])

2. In Missa pro seipso sacerdote: „Haec hostia panis ac vini, quae a me indigno tuo sunt imposita altario, regalibus sedibus tuis, aeterne omnipotens Deus, intuere vultu placabili *et benedic per manus angeli gloriosi.*"[397])

3. In Missa pro omnibus fidelibus defunctis: „... rogamus te Deus piissime, ut precem nostram jubeas exaudiri propitius, et omnibus in te credentibus peccata jubeas dimitti, *et hujus sacrificii munera per manus angeli tui jubeas sanctificari.*"[398])

Dazu kommt die stabile, den Consecrationsact einleitende (an Stelle des „Quam oblationem" des römischen Kanons) oratio:

4. „Adesto, adesto Jesu, bone pontifex, in medio nostri, sicut fuisti in medio discipulorum tuorum, et sanctifica †

396) Migne l. c. col. 590.

397) Migne col. 990. Es drängen sich da alle Theile der römischen Kanon-Oration auf: haec hostia panis ac vini, quae ... sunt imposita altario = offerimus ... panem sanctum et calicem salutis; intuere vultu placabili = supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris; *benedic* per manus angeli = jube haec perferri per manus angeli.

398) Migne col. 1031.

hanc oblationem, ut *sanctificata* † sumamus *per manus sancti angeli tui*, sancte Domine et redemptor aeterne.[399]).

Offenbar wird hier durchweg auf das Bestimmteste einem *angelus* der Vollzug der Consecration zugeschrieben. Wer er aber sei, dieser noch dazu durch das Epitheton „*gloriosus*“ besonders ausgezeichnete angelus, darüber wird das Folgende entscheiden.

Die sub 1. angeführte oratio post-pridie findet sich wörtlich noch zweimal im Mozarabischen Missal: in der Messe des Festes der heil. Marciana und jener der heil. Rufina, mit dem Unterschiede jedoch, dass in ihnen das „discurrente sancto angelo tuo“ mit „*per ministerium sancti Spiritus*“ vertauscht ist.[400]) Dürften wir nun — und die wörtliche Uebereinstimmung des übrigen Textes ladet dazu ein — diese Differenz völlig gleichsetzen, so ergäbe sich sofort nicht blos die Identität des angelus der ersten Oration mit dem *sanctus spiritus* der andern, sondern zugleich auch der Grund für diese eigenthümliche Benennung: der heil. Geist wäre damit als ein vom Vater mit der Erfüllung seines Willens (mit dem Vollzuge der Consecration) beauftragter und

399) Migne col. 116 u. 550. Ueber die spätere Interpolation dieser Oration vgl. ibid. Lesley's Note e, und Le Brun, explicat. t. II, p. 277, not. a. — Das „per manus sancti angeli tui“ gehört offenbar, wenn die Bitte nicht sinnlos werden soll, nicht zu „sumamus“, sondern zu „*sanctificata.*“ Vgl. die oratio post-pridie in fest. S. Stephani (col. 198): haec libamina in ablutionem peccaminum *a te* (sc. omnipotens Deus) *sanctificata* sumamus. Gams (die Kirchengeschichte Spaniens B. 1, S. 110) hat diese, allerdings sehr prägnant gehaltene Oration nicht verstanden, wenn er übersetzt: „heilige diese Opfergabe, dass wir die Geheiligten nehmen durch die Hände deines heiligen Engels, heiliger Herr, ewiger Erlöser.“ Das sumere ist ein liturgischer terminus technicus und geht auf den Genuss der Eucharistie, der begreiflicher Weise auf regulärem Wege nicht durch das Medium eines Engels oder die Hände desselben bewirkt wird. — Das sanctificare muss mit „weihen“, „consecriren“ übersetzt werden.

400) Migne col. 778 u. 787.

dazu ausgesandter Minister, spiritus administratorius (Hebr. 1, 14.), dargestellt.

Bestimmtere und zweifellose Auskunft geben über diesen angelus die alten Formulare der benedictio fontis nicht blos der spanischen und gallischen, sondern auch der römischen Kirche. Es ist eine unumstössliche Thatsache, dass die ganze Kirche des Orients wie des Occidents, von jeher über das Taufwasser den heiligen Geist herabgerufen hat als denjenigen, der ihm die Kraft der Wiedergeburt verleihen soll.[401]) Unter den diesfälligen Formularien gibt es nun auch solche, welche zu eben demselben Zwecke einen *angelus sanctus* erflehen. So betet die spanische Kirche: „. . . te Deum omnipotentem deprecamur, pro tua miseratione adesto benignus, tu libens *adspirator*, ut has simplices aquas tua sanctificatione benedicas †, et ex tuis sedibus

401) Die Orientalen haben für die Weihe des Taufwassers eine mit der Mess-Epiklese mutatis mutandis fast wörtlich übereinkommende „Anrufung des heil. Geistes.“ Bei den Syrern fordert der Diakon zuvor zu ehrfurchtsvoller Aufmerksamkeit auf mit der bekannten Ekphonese: Quam terribilis est hora ista, et quam tremendum hoc momentum, carissimi, quo Spiritus vivus et sanctus e summitate coelorum descendens circumfertur, illabitur et manet super aquas, easque sanctificat, quemadmodum fluenta Jordanis fluvii sanctificata sunt (vgl. oben S. 53), worauf der Priester tiefgebeugt folgende Epiklesis spricht: Miserere nobis, Deus pater omnipotens, et mitte super nos et super aquas istas, quae sanctificantur, de praeparato habitaculo tuo et de infinito sinu tuo Paraclitum illum Spiritum tuum sanctum, illum hypostaticum, illum Dominum, illum vivificantem . . . (hier folgen alle jene Epitheta, wie sie in der Mess-Epiklese, insbesondere der Marcianischen vorkommen). Tu Domine revelare super aquas istas et sanctifica eas per illapsum sancti tui Spiritus, et concede, ut immutetur hic, qui in ipsis baptizatur, ut veterem quidem hominem . . . exuat, induat vero novum illum, qui renovatur in forma et scientia secundum imaginem ejus, qui creavit illum etc. (Ordo 1. baptismi eccles. Antiochen. nec non Hierosolymitan. Syrorum u. ordo III bei Assem. cod. lit. lib. II, cap. VI, p. 214 u. 261.) — Vgl. den ordo baptismi eccles. Constantinopolitan. (Assem. l. c. lib. II, cap. II, p. 129), den armenischen (lib. II, c. IV, p. 194), den ordo der Maroniten (cap. VI, p. 309), der Kopten und Aethiopen (lib. II, cap. III, p. 175).

angelum tuum sanctum dirigas, *qui eas sanctificet* †, *ut*, qui in tuo et in Jesu Christi filii tui et Spiritus sancti, in trinitatis nomine in hac fluenta descenderint, ... *a cunctis mundi vitiis repurgentur*, et in hoc lavacro sancto remissionem peccatorum suscipiant, et salutem consequantur aeternam.“ So gewiss eine solche Sanctificationsmacht (ut ... a cunctis mundi vitiis repurgentur etc.) keinem Engel im eigentlichen Sinne zukommt, so sicher kann hier nicht ein gewöhnlicher Engel gemeint sein, wie denn auch dasselbe Formular in der dieser Schluss-Oratio vorausgehenden eigentlichen „*benedictio*“ eine weit höhere: die göttliche Kraft des heil. Geistes ersehnt: „Adsiste quaesumus ad invocationem nominis tui. ℟. Amen. Sancti†fica fontem hunc *sancti*† *ficator generis humani*. ℟. Amen. Fiat locus iste dignus, *in quem Spiritus sanctus influat*. ℟. Amen. Sepeliatur hic ille Adam vetus, resurgat novus. ℟. Amen ...“[402]) Jedes Bedenken jedoch schwindet vor folgender „collectio“ und „contestatio“ des Benedictionsformulars der gallischen Kirche: „(Collectio:) Deus qui Jordanis fontem pro animarum salute sanctificasti, *descendat* super aquas has *Angelus benedictionis tuae*, ut quibus perfusi famuli tui accipiant remissionem peccatorum ac renati ex aqua et Spiritu sancto, devoti tibi serviant in aeternum. Per Dom. — (Contestatio:) Respice Domine super has aquas, quae praeparatae sunt ad delenda hominum peccata. *Angelum pietatis* tuae his sacris fontibus adesse dignare: *vitae prioris maculas abluat*, et parvum habitaculum sanctificet tibi, procurans ut regenerandorum viscera aeterna florescant et vere baptismatis novitas reparetur.[403]) Benedic Domine Deus noster hanc creaturam aquae, et descendat super eam virtus tua: desuper *infunde Spiritum tuum sanctum Paraclitum*, *Angelum veri-*

402) Migne col. 466 u. 468.

403) vitae prioris maculas abluat etc. kann von einem Engel im gewöhnlichen Sinne nie gesagt werden.

tatis, ut qui in hunc fontem descenderint, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti et peccatorum veniam et sancti Spiritus infusionem consequi mereantur. Per Dom." —[404]) Ebenso hat die römische Kirche, die bis zur Stunde mit dreifach anstürmender Gewalt betet: „descendat in hanc plenitudinem fontis *virtus Spiritus sancti*," ehedem über den Taufquell den „*angelus sanctitatis*" herabgerufen: „Domine sancte, pater omnipotens, aeterne Deus, aquarum spiritalium sanctificator, te suppliciter deprecamur, ut ad hoc ministerium humilitatis nostrae respicere digneris, et super has abluendis aquas et vivificandis hominibus praeparatas *Angelum sanctitatis* emittas, quo peccatis vitae prioris ablutis reatuque deterso, purum sancto Spiritui habitaculum in regeneratis procuret."[405])

Noch mehr. Die eucharistischen Kultdocumente der spanischen und gallischen Kirche führen die nämliche bestimmte Sprache, selbst dann noch, als bereits der römische Ritus ihre abweichenden Besonderheiten, insbesondere die des Centrums absorbirt hatte. Unter den bis zum Tridentinum ihnen noch verbliebenen eigenthümlichen Oblationsgebeten findet sich nämlich an Stelle des *veni sanctificator*, also an Stelle der Anrufung des heil. Geistes,[406]) folgende, unter Händeauflegung und Segnung[407]) gesprochene Bitte: „In nomine sanctae trinitatis et individuae unitatis descendat *Angelus benedictionis* † *et consecrationis* super hoc munus. Amen"; wozu das ange-

404) Aus Missale Gothic. bei Mabill., lit. Gallic. lib. III, p. 247; auch bei Martene, de antiq. eccl. rit. lib. I, cap. 1, art. 18 (t. I, p. 165).

405) Sacramentar. Gelasian. (Muratori col. 595.)

406) Näheres über die Oblationsepiklese später.

407) Post (d. i. nach dem Oblationsgebete des Kelches: „offerimus") extensis manibus super hostiam et calicem sacerdos dicat hanc orationem faciendo signum crucis: In nomine etc. — Die Händeauflegung ist im Allgemeinen das Symbol der Mittheilung einer höhern Kraft, insbesondere des heil. Geistes.

schlossene „Suscipe sancta trinitas“ wie in Einem Athemzuge, den Commentar zu liefern sich beeilt: „et per ejusdem beatae Dei genitricis Mariae et omnium Sanctorum deprecor te, ut haec oblatio accepta fiat in conspectu tuo, et placeat tibi Domine Deus; et benedic †, Domine, oblationem *per Spiritum paracletum.*[408])

Wir kennen jetzt den sanctus angelus, welchen die Oration Supplices erfleht, dass er auf des Vaters Geheiss erscheine und die Opfergaben des Priesters und Volkes zu dem Einen und ewigen Opfer des Einen und ewigen Hohenpriesters erhebe d. i. in den Leib und das Blut Christi wandle. Er hat sich uns in der That in seiner hohen Herrlichkeit, als ein angelus *gloriosus*, enthüllt: es ist kein anderer als der heilige Gesandte des Vaters und Sohnes, der unablässig ausgeht vom Vater und Sohne, um das Werk der Erlösung zu vollenden, — der heilige Geist.[409]) Wir

408) So nach dem Missale von Tarragona (missale secundum ritum ac consuetudinem insignis ecclesiae Tirassonensis) v. J. 1529; und von Hispalis (Missale secundum usum alme ecclesie hyspalensis) vom Jahre 1507. — Dieselbe Formel findet sich im „liber sacramentorum Moysacensis monasterii“ aus dem 10. Jahrhundert (Martene t. I, p. 538), woselbst gleichfalls eine folgende andere, zur Abwechslung dargebotene Oration (alia oratio) die Bedeutung des angelus benedictionis et consecrationis nicht zweifelhaft lässt: descendat, precamur omnipotens Deus Pater, super haec, quae tibi offerimus, verbum tuum sanctum, descendat inaestimabilis gloriae tuae *Spiritus*, . . . ut fiat oblatio haec hostia spiritualis in odorem suavitatis accepta . . . — Im Pontificale Guillelmi Durandi Mimatensis episcopi, quod olim usui fuit insigni ecclesiae Catalaunensis (Martene I, p. 583) treffen wir an dieser Stelle sogar den Epiklesenritus. Wie in der Liturgie des Chrysostomus der Diakon mit dem Orarium auf die Opfergaben hinweist und den Bischof zur Segnung auffordert (*εὐλόγησον δέσποτα*), so zeigt hier der dem Bischofe assistirende Priester „mit erhobenen Händen“ auf den Kelch und die darauf gelegte Patene mit dem heil. Brode, und spricht das „*benedicite*“, worauf der Bischof das Kreuzzeichen über die Oblation bildet und segnend spricht: *Benedictionis* † *et consecrationis angelus* virtute sanctae trinitatis descendat super munus.

409) Wie weit die Kirche davon entfernt war, den Machtkreis der Engel bis zur Consecrationsgewalt auszudehnen, wie sie im Gegentheil

vernehmen die alte heilige Sprache der Kirche, jene Sprache, die aus der ältesten Urkunde, welche im Munde der

deren Betheiligung am eucharistischen Opfer auf untergeordnete Dienste, vorzüglich auf das vermittelnde Amt bezüglich der Gebete der Gläubigen abgrenzte, dafür zeugt u. a. eine „oratio *post-pridie*“ des Festes des heil. Erzengels Michael. Sie weiss selbst vom Fürsten der Engel nichts Höheres zu sagen, als dass er der „*portitor precum*“ der Gläubigen sei: Inde supplices flagitamus, ut precum nostrarum portitorem Michaelem archangelum habere mereamur, qui te favente pacem fidelibus obtineat semper. (Migne col. 882.) Wer also bei dem „angelus *gloriosus*“ geneigt wäre, an Michael zu denken, mag sich hieraus belehren. — Nur eine einzige Oration findet sich im ganzen grossen Missale Mozarabicum, welche auf den ersten Blick den Engeldienst beim heil. Opfer bis zur Macht der Consecration zu steigern scheint. Die bekannte Engelerscheinung nämlich veranlasste am Feste der heil. Cäcilia folgende oratio post-pridie: Excelse coelorum Deus ac Domine, qui martyris tui Valeriani voluntatem per angelum sciscitare dignatus es, ut per eundem quam voluisset insinuaret petitionem, effectumque capere mereretur ex fide, quod et obtinere promeruit enitendo pro fratris (sc. Tiburtii) salvatione: *per eandem* tui angeli *precem* quaesumus, ut nostris petitionibus placabilem accommodes aurem. Et per quem visitasti illorum jam credula pectora, per eum corda nostra jubeas mederi infirma. Et per quem illorum suscepisti precamina, *per eum jubeas nostra sanctificare oblata.* Ut qui e coelis directus illorum praesentatus est oculis, *nunc a te dirigatur benedicturus his sacrificiis nostris.* (Migne col. 931.) Man übersehe jedoch nicht das den ganzen Nachsatz beherrschende und limitirende: „per eandem tui angeli *precem* quaesumus“, das nochmals in dem „et per quem illorum suscepisti *precamina*“ wiederkehrt: die Gläubigen erbitten sich für ihre Bitte um Consecration (ut *nostris petitionibus* placabilem accommodes aurem) die verstärkende Gebetshilfe des bei Valerian im Gebete machtvoll erwiesenen Engels. Für die Richtigkeit dieser Auffassung spricht die oratio post-pridie des Festes der heil. Agatha: Excelse Domine, qui beatae virgini Agathae et viventi et defunctae celestes nuncios emisisti, quo et vivens ab inlatis mederetur vulneribus, et defuncta ex obitus sui memoria commendaretur praeclarius . . . : tu nobis attribue, ut emissis de coelo angelorum tuorum *custodiis*, et vita nostra liberetur a malis, et sacrificia *spiritum* suscipiant *sanctitatis* (oder: spiritus suscipiat sanctitatis), quo participatio holocaustorum praesentium et corporibus gratiam et animabus celestem impertiat medicinam“ (Migne col. 702). Offenbar sind hier die beiderseitigen Thätigkeiten einerseits der Engel (custodia), andererseits des spiritus sanctitatis (= Spiritus sanctus) hinsichtlich der Consecration auf's Genaueste auseinander gehalten.

Kirche lebte, ehe es noch eine Schrift gab, wahrlich nicht befremdlich klingen kann.[410]) Hören wir aber noch die heiligen Väter, ob nicht auch sie diese Sprache reden.

— Uebrigens darf es gar nicht Wunder nehmen, wenn der vom himmlischen, und darum auch vom kirchlichen Altare untrennbare Engeldienst, welchen wir oben (S. 125) als einen untergeordneten Gebetsdienst erkannt haben, weil er letztlich doch immer auf die von den Gläubigen so heiss erbetene Consecration ihrer Opfergaben sein Endziel nehmen muss, zu letzterer so nahe Beziehungen gewinnt, dass es mitunter den Anschein hat, als werde den Engeln unmittelbare Thätigkeit bezüglich der Consecration selber zugeschrieben. So erbitten selbst die griechischen Liturgieen, die doch so bestimmt die Consecration aus der *χάρις τοῦ παναγίου πνεύματος* ableiten (S. 145), dieselbe Gnade (wir zweifeln nicht, im Sinne der Gebetshilfe) „*διὰ τῆς ἀρχαγγελικῆς λειτουργίας*“ (S. 144) und „*δι᾽ ἀγγελικῆς λειτουργίας καὶ ἀρχαγγελικῆς χοροστασίας*“ (S. 148). — Aus dem corrumpirten Kanon des lib. IV. de sacramentis cap. 5, n. 21 u. cap. 6, n. 27 (s. oben Note 218) lassen sich keine kritisch sichern Schlüsse für die Bedeutung des angelus der Oration Supplices ziehen. Kössing selber, der (Lit. Vorles. S. 522, Anm. 321) sagt: „die mailändische (?) Liturgie hat „Angelorum“ und schliesst so jede andere Deutung aus“, hat zuvor (S. 454) anerkannt, „dass es kaum denkbar sei, dass die Gebete des Kanon irgendwo in solcher Zusammenstellung gebräuchlich gewesen, und dass angenommen werden müsse, dass hier ein freies Citat gegeben sei.“ Uns erscheint schon der Eingang des in Rede stehenden Kanon-Citats höchst verdächtig, wo der unbekannte Verfasser der Schrift „de sacramentis“ das Quam oblationem in folgender Gestalt aufführt: Fac nobis hanc oblationem ascriptam, rationabilem, acceptabilem: quod figura *est corporis et sanguinis* Domini nostri Jesu Christi. Qui pridie etc. Jeden Falls ist die aus eigenmächtiger Exegese des Verfassers stammende Variante „angelorum“ nicht im Stande, unsere auf sicherstem historischem Fundamente aufgebaute Erklärung umzustossen.

410) Einen Rest dieses alten Sprachgebrauches scheint mir noch das Formular der „*benedictio cinerum*“ des heutigen römischen Missale (fer. 4. ciner.) und Pontificale (dedicat. eccl.) bewahrt zu haben. Die erste Oration desselben bittet ganz ebenso, wie die oben citirten bete der benedictio fontis, um Sendung des *sanctus angelus* zur Benediction und Sanctification der Asche: Omnipotens sempiterne Deus, parce poenitentibus, propitiare supplicantibus: et mittere digneris *sanctum Angelum tuum* de coelis, qui *benedicat et sanctificet* hos cineres, *ut* sint remedium salubre omnibus nomen sanctum tuum humiliter implo-

Nach Justin ist der Vater das verborgene, in sich selbst unwandelbar und unbeweglich ruhende göttliche Wesen.[411]) Seine Thätigkeit nach aussen hin vollzieht er durch den Logos: Dieser offenbart des Vaters Rathschlüsse[412]) und vollbringt dienend, wie ein *ὑπηρέτης*, den Willen des Vaters.[413]) Darum ist ihm der Logos der schon im alten

rantibus etc. Diese Vermuthung gewinnt Wahrscheinlichkeit, wenn man erwägt, welche hohe Bedeutung und Wirksamkeit die Kirche der Austheilung der geweihten Asche beilegt, da sie dieselbe für ein Sacramentale hält. Man beachte den Schluss der Oration: et praesta per invocationem sanctissimi nominis tui, ut quicumque per eos aspersi fuerint, *pro redemptione peccatorum suorum*, corporis sanitatem et animae tutelam percipiant. War dieser Ritus nach alter Kirchendisciplin eine Initiation zur Busse, so begreift man leicht seine Ideenverbindung mit dem heiligen Geiste, dessen Gemeinschaft ja eben die Büsser durch Bethätigung eines wahrhaftigen Bussgeistes und die dadurch erlangte „redemptio peccatorum" wiedergewinnen sollten. Es lag deshalb wohl nahe, ähnlich wie bei der Taufwasserweihe über das Wasser, so über die Asche den in ihr und durch sie wirksamen heiligen Geist herabzurufen. Wenigstens will die Erklärung auf einen gewöhnlichen Engelgeist nicht ganz befriedigen. Wohl theilen die liturgischen Formularien dem Engel, und dies in Uebereinstimmung mit seiner durch die Schrift verbürgten Stellung zu seinen pflegebefohlenen Mitgeistern, den Menschen, das Schutzamt (vgl. die Oration: mittere digneris sanctum angelum tuum de coelis, qui *custodiat, foveat, protegat, visitet* atque *defendat* omnes habitantes in hoc habitaculo) und eine beihelfende Gebetsthätigkeit zu, nimmer aber die weit höher greifende Benedictions- und Sanctificationsgewalt, aus welcher Güter wie die „*redemptio peccatorum*" erfleht werden. Vgl. noch die der Aschweihe unmittelbar anschliessende „benedictio vini" im Ritus der Kirchweihe (Pont. Rom.), woselbst es unumwunden heisst: emitte *Spiritum sanctum tuum* super hoc vinum cum aqua, sale et *cinere* mistum.

411) *Ὁ γὰρ ἄῤῥητος πατὴρ καὶ κύριος τῶν πάντων οὔτε ποι ἀφῖκται οὔτε περιπατεῖ οὔτε καθεύδει οὔτε ἀνίσταται, ἀλλ' ἐν τῇ αὑτοῦ χώρᾳ, ὅπου ποτέ, μένει.* Dial. c. Tryph. c. 127.

412) *Καὶ Ἡσαΐας δὲ μεγάλης βουλῆς ἄγγελον αὐτὸν εἰπών, οὐχὶ τούτων ὧνπερ ἐδίδαξεν, ἐλθὼν διδάσκαλον αὐτὸν γεγενῆσθαι προεκήρυσσεν; Ἃ γὰρ μέγαλα ἐβεβούλευτο ὁ πατὴρ . . . οὗτος μόνος ἀπαρακαλύπτως ἐδίδαξεν.* Dial. c. Tryph. c. 76.

413) *Οὔτε οὖν Ἀβραὰμ οὔτε Ἰσαὰκ οὔτε Ἰακὼβ οὔτε ἄλλος ἀνθρώπων εἶδε τὸν πατέρα καὶ ἄῤῥητον κύριον τῶν πάντων ἁπλῶς καὶ αὐτοῦ*

Bunde mittelnd wirkende ἄγγελος. — Wie Justin hier den Logos, ohne seine Consubstanzialität mit dem Vater zu schädigen, als einen angelus ministratorius, weil als einen gesandten, den verborgenen Willen des Vaters offenbarenden und vollziehenden Diener, darstellt, so ist ihm in derselben Zurückbeziehung auf den מלאך־יהוה des alten Testamentes, auch der heilige Geist (die „δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ πεμφθεῖσα ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ") der ἄγγελος τοῦ θεοῦ.[414])

Dieselbe Sprache führt Irenäus. Er kennt ein „*ministerium*" des Vaters, „*manus*", durch welche er Alles wirkt: sie sind „das Wort und die Weisheit, der Sohn und der heilige Geist."[415])

τοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ἐκεῖνον τὸν κατὰ βουλὴν τὴν ἐκείνου καὶ θεὸν ὄντα, υἱὸν αὐτοῦ, καὶ ἄγγελον ἐκ τοῦ ὑπηρετεῖν τῇ γνώμῃ αὐτοῦ. Dial. c. 127; cfr. ibid. c. 56 u. 60.

414) So deutet Justin (dial. c. Tryph. c. 116) die prophetische Vision Zach. 2, 16 — 3, 2. Dass unter der „δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ πεμφθεῖσα" der heilige Geist verstanden werden muss, hat Kahnis (die Lehre vom heil. Geiste, Halle 1847, S. 242) dargethan: „Wer kann verkennen, dass ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἡ πεμφθεῖσα ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ den heil. Geist bedeute, von welchem Justin Apol. 1, 50: δύναμιν ἐκεῖθεν αὐτοῖς πεμφθεῖσαν παρ' αὐτοῦ λαβόντες κτλ. sagt?" Vgl. noch Opp. S. Justini ed. Otto t. I, pars 1, pag. 390, not. 3).

415) Adv. haeres. IV. 7, 4 gegen die Aeonentheorie der Gnostiker: Der Vater bedürfe nicht der Engel, sondern habe ein „copiosum et inenarrabile *ministerium*": ministrat enim ei ad omnia sua progenies et figuratio sua, id est Filius et Spiritus sanctus, Verbum et Sapientia; quibus serviunt et subjecti sunt omnes angeli. — IV. 20, 1: Nec enim indigebat horum (angelorum) Deus ad faciendum, quae ipse apud se praedefinierat fieri, *quasi ipse suas non haberet manus*. Adest enim ei semper Verbum et Sapientia, Filius et Spiritus, per quos et in quibus omnia libere et sponte fecit. — V. 6, 1: Per manus enim Patris, i. e. per Filium et Spiritum fit homo secundum similitudinem Dei. Vgl. V. 1, 3; 28, 4. — Daraus wird das Gebet einer alten römischen „benedictio fontis" verständlich: Precem tibi fundimus, . . . omnipotens Deus, cujus *Spiritus* ferebatur super aquas . . . Ideoque petimus sanctam gloriam tuam, ut sit absconsa *manus tua* in hanc aquam, ut emundes et purifices deteriorem hominem, qui baptizabitur ex ea, et mortiferis

Ganz auf der nämlichen Anschauungsweise ruht die auf den ersten Blick anstössig scheinende Exposition des Verfassers der „quaestiones veteris et novi testamenti", welche der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts angehören mag.[416]) Der Verfasser stellt, an den Hebräerbrief anknüpfend, in der quaestio CIX.[417]) über die räthselhafte Person Melchisedech's Untersuchungen an, die ihn zu dem sonderbaren Resultate führen, dass die Person Melchisedech's identisch sei mit der göttlichen Person des heiligen Geistes. Dieses Ergebniss nöthigt ihn dann weiter, auf einen nahe liegenden Einwurf näher einzugehen: wie nämlich damit, da nun consequent auch vom heil. Geiste prädicirt werden müsse,

delictis renascatur, ac reviviscat per hominem novum, renatum in Christo Jesu. (Sacramentar. Leonian. bei Murator., lit. Rom. vet. I, col. 484; cf. col. 318), wo unter „manus tua" nur der heil. Geist verstanden werden kann. So möchten wir auch die Stelle des Pont. Roman. de consecrat. eccles. (erste Präfation) deuten: o beata et sancta *manus* Dei, quae omnia sanctificas, omnia benedicis, omnia locupletas.

416) Int. Opp. S. Augustini ed. Maurin. (Venet. 3.) t. XVI, append. III, p. 495 sq. Einige schreiben dies Werk einem Afrikaner Tichonius zu, der um 370 lebte, Andere dem der Secte der Luciferianer angehörenden Diakon Hilarius von Rom. Ueber das Alter vgl. noch insbes. die admonitio in librum quaestion. l. c. p. 318.

417) Sed summus sacerdos Christus est, Melchisedech secundus. . . Jam ambo similes esse leguntur, et unius esse dispensationis, quia unius sunt et naturae. Quoniam autem omni modo unius Dei auctoritas conservanda est, idcirco et tertia persona subjicitur paterno nomini. Christus autem vicarius patris est et antistes, ac per hoc dicitur et sacerdos. *Similiter et Spiritus sanctus quasi antistes, sacerdos appellatus est excelsi Dei, non summus, sicut nostri in oblatione praesumunt.* Quia quamvis unius sit substantiae Christus et Spiritus sanctus, uniuscujusque tamen ordo observandus est. Sacerdotes igitur vel *legati* ideo dicuntur, quia illum in se ostendunt, cujus legati sunt: sunt enim ejus imago. Ac per hoc Christus et Spiritus sanctus naturaliter habentes Dei imaginem, sacerdotes ejus dicuntur. In ipsis videtur Deus, sicut dicit Dominus: Qui me videt, videt et Patrem. Et si in gestis Dei visus est Dominus, gesta autem Spiritus sancti sunt opera, significante Domino: Quia ego in Spiritu Dei ejicio daemonia, et in Spiritu sancto visus est Deus.

dass er der „*sacerdos* Dei summi" sei, sich Christi Hohepriesterthum vereinige. Diesen Einwurf löst er dadurch, dass er einen doppelten „sacerdos secundum ordinem Melchisedech" behauptet: Christum und den heiligen Geist. Beide seien *sacerdotes*, als solche aber, weil eine sacerdotale Function nicht anders denkbar sei, dem Vater untergeordnet, seine „*legati*". Doch sei immerhin noch ein Unterschied zwischen dem Priesterthum Christi und dem des heiligen Geistes: Christus sei der „*summus sacerdos*", der heilige Geist der „*secundus*". Für dieses in der bezeichneten Unterordnung unter das Hohe-Priesterthum Christi stehende Priesterthum des heil. Geistes ruft er dann letztlich begründend die Liturgie an („sicut nostri in oblatione praesumunt"): da sei der heilige Geist als „quasi antistes, sacerdos, legatus" (= angelus) bezeichnet.[418])

Isidor von Sevilla endlich kennt die Ausdrücke „manus Dei", „dextera Dei", sowie „angelus" und „missus" zur Bezeichnung Christi,[419]) aber auch für den heiligen Geist: „angelus", „missus" und „digitus Dei". „Spiritus sanctus", so erklärt er, „*ex opere* etiam *angelus* intelligitur; dictum est enim de illo: Et quae ventura sunt, annuntiabit vobis, et utique angelus graece, latine nuntius

418) antistes = *angelus*. Vgl. Apok. 2. 3., wo die Bischöfe der sieben Kirchen ἄγγελοι heissen. In der afrikanischen oder römischen Liturgie des 4. Jahrhunderts war also ein Gebet vorhanden, worin der heil. Geist als priesterlicher legatus, quasi antistes, *angelus* bezeichnet war. Binterim (Denkw. B. IV, Th. 3, S. 453) macht daraus den Schluss auf die Oration *Supplices*: „Wo wird nun aber anders der heil. Geist ein Priester genannt, wenn es nicht in diesem Gebete ist?"

419) Orig. lib. VII, cap. 2 de filio Dei: *manus Dei* est, quod omnia per ipsum facta sunt. Hinc et *dextera* propter effectum operis totius creaturae, quae per ipsum formata est. — *Angelus* dicitur propter annunciationem paternae ac suae voluntatis. Unde et apud prophetam *magni consilii angelus* legitur, dum sit Deus et dominus angelorum. — *Missus* dicitur, eo quod apparuit huic mundo verbum caro factum, et idem dicit: ego a patre exivi et veni in hunc mundum.

interpretatur. Unde et duo angeli apparuerunt Loth, in quibus Dominus singulariter appellatur, quod intelligimus Filium *et Spiritum sanctum, nam Pater nunquam legitur missus*"; und: „Spiritus sanctus *digitus Dei* dicitur, ut ejus *operatoria virtus* cum Patre et Filio significetur, unde et Paulus ait: haec omnia operatur unus atque idem spiritus, dividens singulis prout vult."[420a])

Hiernach erhalten die beiden göttlichen Personen des Sohnes und heiligen Geistes den Namen „angeli", wenn und insoweit sie als das „ministerium" des durch sie (seine manus) wirkenden Vaters, als die von ihm ausgesándten (missi) und den Zwecken seiner die Welt mit sich versöhnenden Liebe (2 Korinth. 5, 19) dienenden Kräfte (ministri), oder — sofern diese Thätigkeit vorzugsweise den eigentlich sacerdotalen Charakter annimmt — als seine mittelnden Priester dargestellt werden sollen. Wenn aber irgendwo, so muss gerade in der eucharistischen Opferfeier, worin wie in einem Brennpunkte das ganze Werk der Erlösung sich sammelt, die Thätigkeit der beiden Personen des Sohnes und heiligen Geistes gegenüber dem Vater als eine subordinirte erscheinen.[420b]) Der Vater ist

420a) Orig. l. c. cap. 3 de Spiritu sancto; wörtlich auch in Ildefons, Bischof v. Toledo († 667), lib. de cognitione baptismi cap. 40 (Migne t. XCVI, col. 135). Das Citat Gen. 18, 16. 17 stimmt mit Justin, dial. c. Tryph. c. 56. — Ist aber der heil. Geist nicht blos der Geist des Vaters, sondern auch des Sohnes, so kann er auch die „manus" und „dextera" des Sohnes heissen. Hieraus scheinen mir zwei an den Sohn gerichtete „orationes post-pridie" des Mozarabischen Missals erst den vollen Sinn zu erhalten: Ista sunt Domine holocausta dulcia, ut mel de petra manantia, apostoli tui Petri instituente doctrina, ut a te magistro didicerat in commemorationem tuae passionis libanda. Fiant ergo quaesumus piissimo vultui tuo accepta, tuae majestatis *dextera* sanctificata (in fest. cathedr. S. Petri, Migne col. 724). — Altare tuum Domine *manus tuae* consecratione sanctifica, teque ipsum mentibus nostris laetitiae et gratiae resurrectionis spe ostende. (in Dominico pro advent. S. Joan. Bapt. l. c. col. 755.)

420b) Darin liegt der tiefere Grund des canon XXI des Concils von

der zu Sühnende, die Sühnungsmittler sind der Sohn und der heilige Geist: ersterer als sacerdos im eigentlichen und vollen Sinne (summus) die sühnende Opfergabe seines Leibes und Blutes darbringend, letzterer, nach der Ordnung der Heilsökonomie seine Thätigkeit an die Stiftung Christi anknüpfend (Joh. 16, 14) d. i. mit dem von Christus bestellten menschlichen ministerium des Sacerdotium mitwirkend (συλλειτουργός)[420c]) und durch dasselbe die Präsenz der sühnenden Opfergabe bewirkend, also — in Unterordnung unter Christus, — als *sacerdos minister* (secundus).

Hatten wir nun oben schon den kirchlichen Sprachgebrauch aus den liturgischen Denkmälern sattsam festgestellt, so empfangen wir jetzt von den Vätern nicht blos dessen Bekräftigung, sondern auch das Verständniss der darin verborgenen tiefen Bedeutung. Wir sehen ein, warum gerade der heilige Geist und zwar in seiner Consecrationsthat (weil eben darin sein ministeriales Sacerdotium erfüllend) als „angelus" auftreten konnte;[421]) wie darum jene oben noch hypothetisch gesetzte Identität

Hippo (393): Ut nemo in precibus vel patrem pro filio, vel filium pro patre nominet. Et *quum altari adsistitur*, *semper ad patrem dirigatur oratio.* Harduin, collect. t. I, p. 882; Hefele, Conciliengeschichte II, S. 51 u. 54.

420c) *Αὐτὸ τὸ πνεῦμα συλλειτουργήσει ἡμῖν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ἡμῶν.* Lit. S. Chrysost. (Dan. IV, p. 354.)

421) Eine sinnige Illustration dazu enthält ein Sermo des heil. Augustin, worin er erörtert, warum der heil. Geist, der doch den Erdkreis erfülle, so oft „*missus*" genannt werde. Er findet darin die Erscheinung und Offenbarung seiner wunderbaren Werke, seiner Präsenz ausgedrückt: Cum vero (Spiritus sanctus) totum mundum impleat et nullo loco absens esse probetur, quomodo intelligendum est illud, quod *toties* missus dicitur? Hoc itaque modo. Quomodo enim filii missio incarnatio ejus intelligitur, ita Spiritus sancti missio *apparitio mirabilium operum ipsius* declaratur: tunc enim *missus* dicitur, *quando per operum magnitudinem praesentia ejus agnoscitur.* Denique quando in pentecoste missus legitur, dum beati apostoli repleti

zwischen dem „discurrente sancto angelo tuo“ und „per *ministerium* sancti Spiritus“ vollaus begründet ist.[422])

So liegt denn der mysterienreiche Inhalt der Oration „Supplices“, wie eine aus den Tiefen des christlichen Alterthums hervorgeholte glanzvolle Perle, in voller Schöne vor uns.[423]) Wir reden in ihr nach Jahrhunderten noch die alte heilige, die apostolische Sprache der Kirche, und bitten in ihr um nichts Geringeres, als um die Sendung

ejus gratia linguis alienis loquebantur magnalia Dei, *praesentem* eum esse monstrabant. Cum haec ita sint, missio Spiritus sancti non aliter potest intelligi, nisi *apparitio vel declaratio operum ejus*. Quomodo enim, quando in aliquo periculo fuerint homines, si eis misericordia divina subvenerit, dicitur, quia *praesens* fuerit Dominus, cum utique absens esse nullatenus possit, ita et quando Spiritus sancti missio dicitur, non aliud quam *magnitudo operum* ejus ostenditur. (Sermo epistolaris 182 de mysterio sanctae trinitatis bei Angelo Mai, nov. patr. bibl. I, p. 410.)

422) Vgl. Wilhelm Durand: per manus angeli tui, id est, per *ministerium sacerdotis*. Non enim secundum Augustinum deposcit ob aliud illic deferenda, nisi ut intelligatur, quod illa fiant, id est, transsubstantientur in eo *sacerdotio*, id est, *in ejus ministerio*, virtute Spiritus sancti. (S. 165.)

423) Daran möge man die Blasphemie Luther's messen, womit er seine saubere Kanon-Exegese krönt: „Darnach schleust er (der Priester) dem armen Christo allererst den Himmel auff, und bittet, das ein heiliger Engel mit seiner hand wolte in hinauff tragen auf den Altar für Gott etc. Summa summarum es ist eitel greulich, lesterlich Ding im Canone.“ (Suchung bei dem Stift zu Wittenberg, die gottlosen Ceremonien abzuthun. Luther's Werke II, S. 508.) — Auch Bunsen hat zur Gedankenhöhe dieses kostbarsten Gebetes der römischen Liturgie nicht hinangereicht. Sein bei jeder Gelegenheit sich Luft machender Widerwille gegen „die Kirche von Rom“, die „ihr Siegel prosaischer Feierlichkeit“ überall aufgedrückt, machte ihn gegen jede Schönheit der römischen Liturgie blind. Darum ist ihm auch hier „die Segnung der sich selbst weihenden Gemeinde (!), ursprünglich der Haupttheil der Consecrationsliturgie, in eine rhetorische Collecte zusammengeschrumpft, die weder so schwungvoll noch so ursprünglich sei als die griechische ἐπίκλησις.“ Das Gebet „Supplices te rogamus“ erscheint ihm, „als ein vor der Schlussdoxologie eingeschobener Anhang (sic!) — wahrscheinlich von Leo dem Grossen — um das Gebet „Unde et memores“ zu verstärken.“ (Hippolytus II, S. 427 u. 433.)

des Geistes, in welchem, wie von Anbeginn, das Sacerdotium der heiligen Kirche nach dem Willen und der Ordnung Christi das wunderbare Mysterium der grossen Opferthat vollbringt bis zum Ende der Tage.[424]) So aber repräsentirt sie gänzlich die nach unverwerflichen Zeugnissen von den Aposteln empfangene ἐπίκλησις[425]) und zwar eine der griechischen nicht blos ebenbürtige, sondern diese durch die grössere Fülle des Inhalts sogar überstrahlende[426]) ἐπί-

424) Eine dem ganzen vorgeführten Inhalte adäquate Uebersetzung ist unmöglich. Da jedoch in „angelus" der Begriff des Gesandtseins vorwiegt, so könnte man vielleicht sagen: Demüthig bitten wir dich, allmächtiger Gott, lass diese Gaben durch die Hände deines heiligen Gesandten emporheben zu deinem Altare im Himmel, der da steht vor dem Angesichte deiner göttlichen Majestät.

425) Die Identität des Nachsatzes „ut quotquot . . ." („damit wir, so viele wir aus dieser Theilnahme am Altare den hochheiligen Leib und das hochheilige Blut deines Sohnes geniessen, voll werden alles himmlischen Segens und aller Gnade") mit jenem der griechischen ἐπίκλησις haben wir oben (S. 118) dargethan. Bezüglich seines Textes möge noch zweier einander verwandten Varianten gedacht sein. Das *Missale Francorum* liest statt „ex hac altaris participatione": „ex hoc altari sanctificationis" und ältere ambrosianische Missalien (so wenigstens die mir zu Händen gekommenen vom Jahre 1515 und 1522): „ex hac altaris sanctificatione." Damit ist der erwiesene Inhalt des Vordersatzes im Nachsatze noch einmal aufgenommen: „damit wir, so viele wir aus dieser Consecration des Altares (= von diesen consecrirten Altargaben) den hochheiligen Leib . . . geniessen u. s. w. Aus dieser Lesart erklärt sich vielleicht das in einigen Missalien (Missale pro dioecesi Patavina v. J. 1491 u. missale speciale Argentorat. v. J. 1508) zu „*participatione*" angemerkte, wahrscheinlich über die beiden Elemente der Oblation formirte Kreuzzeichen, sofern es sich wohl mit „sanctificatio", nicht aber mit „participatio" verträgt.

426) Die Oration „Supplices" bittet nicht einfach blos, wie die griechische ἐπίκλησις thut, um die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, sondern, den Opfercharakter dieser Gegenwart mit betonter Bestimmtheit hervorhebend, um die hohepriesterliche Gegenwart, und zwar um dieselbe hohepriesterliche Gegenwart, wie sie im Himmel existirt. Damit liefert sie zugleich (in Uebereinstimmung mit den griechischen Liturgieen, welche diesen Gedanken zwar nicht im Centrum der Liturgie, wohl aber im Umkreise desselben, vor und nach der Epiklesis, ausgeprägt haben) den schlagendsten Be-

weis, dass die alte Kirche die eucharistische Gegenwart Christi auf ihren Altären einerseits als Opfergegenwart, andererseits als reale Repräsentation, zeitliche Erscheinung der himmlischen Opfergegenwart d. i. in Einheit mit der ewigen, im Himmel geübten Intercession Christi auffasste. (Vgl. S. 150.) — In specie ist die erbetene Gegenwart als eine sühnende Gegenwart und somit das Opfer des Altares als ein wahrhaftiges sacrificium *propitiatorium* charakterisirt durch das keineswegs überflüssige „in conspectu divinae majestatis" (*τὸ ἐνώπιον τοῦ θρόνου* Apok. 8, 3). Der Vater ist als die „divina *majestas*" oder, wie dae Missale Ambrosianum noch heute stärker sagt, als die „*tremenda* majestas" dargestellt. Ihm gegenüber, dem vermöge seiner unendlichen Heiligkeit (in dieser ruht ja eben wesentlich seine *majestas*) Sühne Fordernden muss die Opfergegenwart des verklärten Gottmenschen im Himmel (sublime altare) und so auch auf Erden nothwendig die Signatur einer Sühn-Opfergegenwart annehmen. — Wir geben mit dem Gesagten den liturgischen Commentar zu den tiefgehenden Erörterungen, mit welchen jüngst Döllinger (Christenthum und Kirche S. 255) die Verbindung und Einheit des Altaropfers mit der himmlisch hohepriesterlichen Sachwalterschaft Christi aufgezeigt hat: „Jesus hat ein ewiges Priesterthum, er hat es nicht als eine blosse Titularwürde, ohne entsprechende Thätigkeit, er ist also in einem ewig bleibenden Acte der Darbringung begriffen, und die Opferhandlung der Kirche ist eben ein Mitfeiern dieses für immer währenden Actes, die irdische Reproduction und Repräsentation einer „in der nicht von Menschenhänden gemachten Stiftshütte" vor sich gehenden Darbringung. Es ist ein einziger Dienst, der zugleich hier und dort oben begangen wird, ein Dienst, in welchem die lebenden Christen sich vereinigen mit dem Dienste und der Anbetung der Seligen . . . Wohl zertheilt sich die Oblation dieses Opfers nach den Zeit- und Raumbedingnissen des irdischen Lebens in unzählige Acte; aber diese werden getragen und in Einheit zusammengehalten durch die Person Christi, mit welchem und in welchem seine Diener hier Alles vornehmen. Gerade in dieser Vervielfältigung der Oblation, in der die Eine stets lebendige Hostia dargebracht und das Opfer des Kreuzes immer wieder in seinen Wirkungen dem Ganzen und dem Einzelnen zugewendet wird, offenbart sich die Vollkommenheit und unauslöschliche Kraft dieses Opfers, und dem zurückschauenden Blicke des Christen stellt sich jetzt schon die Menge der auf den Altären der Kirche begangenen sacrificiellen Acte in ihrer Abhängigkeit von jener Einen himmlischen Darbringung, welche wieder an der des Kreuzes hängt, als eine einzige Opferfeier dar." — Wir fügen bei: Mögen die Protestanten, die noch immer fortfahren, den Hebräerbrief zur Bekämpfung des katholischen Opfercultus herbeizurufen, aus dem alten liturgischen Documente der Oration „*Supplices*" erkennen, wie die Kirche von Anbeginn bei ihrer Opferfeier die Paulinischen Ge-

κλησις, und wir treten mit ihr in den nun erst vollklingenden Concent der übrigen apostolischen Liturgieen des Orients und Occidents ein.[427])

danken vom einzigen, im Allerheiligsten des Himmels ewig sich erfüllenden Priesterthum Christi festgehalten und ihre Altarthat niemals als etwas aus der ewigen Erlösung Losgerissenes, Gesondertes, Neues, oder als eine Ergänzung der vollgiltigen einmaligen Sühne betrachtet hat.

427) Wohl hatten darum die Griechen auf dem Concil zu Florenz Grund, ihre ἐπίκλησις mit der Oration „Supplices“ zu parallelisiren, wenngleich sie in der Deutung irrten. Glücklicher war in letzterer ein Jahrhundert zuvor Nikolaus Kabasilas gewesen. Sehen wir von der schismatischen Gereiztheit, womit er argumentirt, und von offenbaren dogmatischen Schiefheiten und Verirrungen ab, so werden wir im Rückblick auf den oben geführten Beweis seinen Erörterungen, besonders betreffs des Sinnes des „perferri in sublime altare“, im Wesentlichen das gebührende Recht nicht vorenthalten dürfen. Nachdem er darauf hingewiesen, dass auch die Lateiner nach den Einsetzungsworten für die Gaben (ὑπὲρ τῶν δώρων) beten, fährt er also fort: οὐ σαφῶς (οἱ Λατῖνοι) ἁγιασμὸν αἰτοῦνται καὶ μεταβολὴν εἰς τὸ κυριακὸν σῶμα· ἀλλ' ἑτέροις χρῶνται ὀνόμασι πρὸς τοῦτο φέρουσι καὶ τὰ αὐτὰ δυναμένοις. Τίς δὲ εὐχή; κέλευσον ἀνενεχθῆναι τὰ δῶρα ταῦτα ἐν χειρὶ ἀγγέλου εἰς τὸ ὑπερουράνιόν σου θυσιαστήριον. λεγέτωσαν γάρ, τί ἐστιν αὐτό, τὸ ἀνενεχθῆναι τὰ δῶρα ταῦτα; ἢ γὰρ τοπικὴν μετάθεσιν αὐτοῖς εὔχονται ἀπὸ τῆς γῆς καὶ τῶν κάτω τόπων εἰς τὸν οὐρανόν, ἢ ἀξίαν τινὰ καὶ τὴν ἀπὸ τῶν ταπεινοτέρων ἐπὶ τὰ ὑψηλότερα μεταβολήν . . . Εὔχονται δὲ ἀνενεχθῆναι ὡς ἔτι κείμενα κάτω, καὶ εἰς τὸ θυσιαστήριον ὡς μήπω τεθυμένα, ἵνα ἐκεῖ τεθέντα τυθῶσι. . . Αὐτὴ ἡ εὐχὴ οὐδὲν ἕτερόν ἐστι δυναμένη (?) τοῖς δώροις ἢ τὴν εἰς τὸ κυριακὸν σῶμα καὶ αἷμα μεταβολὴν . . . (ἀλλ') ἐπεὶ κατὰ τὸν μακάριον Παῦλον εἷς θεός, εἷς καὶ μεσίτης θεοῦ καὶ ἀνθρώπων Ἰησοῦς Χριστός, πάντα τὰ μεσιτείαν δυνάμενα, τὸν ἁγιασμὸν ἡμῖν ἔχοντα, μόνος ἐστὶν αὐτὸς ὁ σωτήρ . . . Οὐκοῦν ἐπεὶ μόνος αὐτός ἐστιν ὁ ἁγιάζων, μόνος ἂν εἴη ὁ ἱερεὺς καὶ ἱερεῖον καὶ θυσιαστήριον . . . εἰς τοῦτο τὸ θυσιαστήριον τὸ ὑπερουράνιον τὰ δῶρα εὔχεται ἀνενεχθῆναι ὁ ἱερεύς· ὅπερ ἐστὶν ἁγιασθῆναι, εἰς αὐτὸ τὸ ὑπερουράνιον σῶμα τοῦ κυρίου μεταβληθῆναι. (ἑρμηνεία τῆς θείας λειτουργίας cap. 30 in Ducaei auctar. bibl. vet. patr. Paris 1624, II, p. 235 sq.; Bibl. magna PP. ed. Margarin de la Bigne t. XII, p. 444 sq.)

ε. Die heilige Hildegard über das Geheimniss der Consecration.

Nachdem wir den ganzen Inhalt der Kanon-Oration „Supplices“ wissenschaftlich erhoben haben, möge uns, bevor wir unsere Untersuchungen fortsetzen, gestattet sein, nicht etwa zum Beweise, sondern zur verlebendigenden Beleuchtung des Festgestellten, noch die grosse Seherin des 12. Jahrhunderts, die heil. Hildegard vorzuführen. Dieselbe gibt, obgleich nicht ex professo als Interpretin des Kanons auftretend, in ihrer berühmten Schrift „Scivias“[428]) eine Anschauung des Modus der Consecration, welche so laut die Sprache der Supplices-Oration redet, dass sie den Schluss auf ein derartiges bei der Seherin vorhanden gewesenes Verständniss der letztern förmlich erzwingt.

Hildegard schaut in einer Vision,[429]) wie bei der Feier der heil. Geheimnisse und zwar während des Kanon, sich plötzlich der Himmel öffnet und eine Feuergluth von unaussprechlicher Klarheit auf die Opferoblation herabsteigt, diese mit ihrer Klarheit, gleich einem durchdringenden Sonnenstrahle, durchleuchtet und dadurch sie unsichtbar in die Höhe zu den „*secreta coeli*“ hinaufhebt; sodann sie auf den Altar und zwar verwandelt in Christi wahrhaftiges Fleisch und Blut zurücksendet, obwohl sie dem

428) Das Buch „Scivias“ (geschrieben 1141—1151) wurde, soweit es damals aufgezeichnet war (über das Quantum dieser Aufzeichnung vgl. Act. SS. t. V Septbr. p. 637.), auf der Synode zu Trier (1148), wo der Papst Eugen III. selbst präsidirte und der heil. Bernhard gegenwärtig war, einer strengen kirchlichen Prüfung unterworfen und mit Begeisterung aufgenommen. Eugen forderte in Folge dessen selber in einem an sie geschriebenen Briefe auf, auch zukünftig, „quae in spiritu proferenda senseris“, aufzuzeichnen, und der heil. Bernhard gratulirt ihr zu der empfangenen Gnade Gottes. (S. Hildegard. epist. ed. Colon. 1566, pag. 1 u. 69.)

429) Lib. II, visio sexta, num. 1. (Opp. Colon. 1628, p. 58.)

menschlichen Auge wie Brod und Wein zu erscheinen fortfährt. Diese Hinaufhebung und Zurücksendung geschehe, bemerkt sie, in ähnlicher Weise, wie wenn der Mensch seinen Odem einziehe und dann wieder aushauche.[430])

Ueber die Bedeutung dieses Gesichts empfängt sie aus dem Munde Gottes folgende Belehrung:

Der heilige Geist sei es, der die Consecration (sanctificatio mysticorum altarium) vollziehe[431]) und, wie bei der Incarnation, das Fleisch und Blut des eingebornen

430) Cum sacerdos laudem omnipotentis Dei, quae est Sanctus, sanctus, sanctus, Dominus Deus Sabaoth, decantaret, et sic mysteria ineffabilium sacramentorum inchoaret, repente *ignea coruscatio* inaestimabilis claritatis aperto coelo *super eandem oblationem descendit*, et eam totam sua claritate ita perfundit, ut solaris lux rem illam illustrat, quam radiis suis transfigit. Et dum eam hoc modo irradiaret, *sursum illam ad secreta coeli invisibiliter sustulit, et iterum eam deorsum super ipsum altare remisit, velut cum homo anhelitum suum introrsum trahit et iterum eum extrorsum emittit*, ita veram carnem et verum sanguinem effectam, quamvis in conspectu hominum velut panis et velut vinum apparerent.

431) Ibid. num. 5: *Spiritu sancto inspirante* sanctificatio mysticorum altarium in profunditate fidelium suspiriorum exorta est. — Quoniam *ut caro unigeniti mei in incontaminato utero Mariae virginis orta est* et postea pro salute hominum tradita, *ita etiam nunc* caro ejus frequenter in incorrupta integritate ecclesia augmentata ad sanctificationem fidelium datur. Quia sicut faber aurum suum per ignem modo liquefaciens unit et modo unitum dividit, ita etiam et ego pater carnem et sanguinem filii mei *per sanctificationem Spiritus sancti* in oblatione nunc glorifico et nunc glorificatum fidelibus hominibus ad salutem ipsorum distribuo. — num. 14: Quemadmodum corpus filii mei in utero virginis surrexit, sic etiam nunc caro ejusdem Unigeniti mei *in sanctificatione altaris* ascendit. — n. 15: Sed quod ipsa beatissima virgo per angelicum sermonem in eodem secreto veram allocutionem audivit et exinde credula effecta suspiria mentis suae sursum tenuit, cum diceret: ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum, mox Unigenitum Dei Spiritu sancto superveniente concipiens, *designat*, quod omnipotens Deus per verba sacerdotis in officio sacerdotali invocandus est. Ita quod sacerdos fideliter in Deum credens et cum devotione cordis sui puram oblationem ipsi offerens verba salutis in obsequio humilitatis dabit, ubi et superna majestas eandem oblationem *suscipiens in carnem et sanguinem* pii redemptoris mirabili virtute transfundit. Quomodo? Quia ut filius

Sohnes wirke. Er, der „sanctissimus calor" des Vaters, durchglühe, sobald der Priester den Vater um das Fleisch und Blut seines Sohnes bitte, gleich feurigem Sonnenstrahle die Altaroblation, und in dem „ardens calor" werde diese dann mit dem Sohne, „dessen Leiden in dem verborgenen Heiligthume des Himmels allzeit vor dem Vater erscheinen", in staunenerregender Weise dergestalt vereinigt (coadunatur), dass sie dessen wahrhaftiges Fleisch und Blut werde.[432]) Indem nämlich die genannte Feuergluth die Oblation durchstrahle, hebe sie solche unsichtbar in die Höhe zu den „secreta coeli", ziehe sie (wie wenn der Mensch den Odem einzieht) plötzlich, in Einem Momente (velut in puncto) mit unsichtbarer Kraft zu jenem dem sterblichen Auge unzugänglichen Heiligthume hinauf, sende sie aber sodann (wie wenn der Mensch den Odem aushaucht) zurück, hinunter auf denselben Altar, als wahres Fleisch und Blut, wenn auch dem Menschenauge erscheinend wie Brod und Wein.[433]) — Sobald der Priester

meus mirabiliter prius humanitatem in virgine suscepit, ita etiam et nunc oblatio haec mirabiliter caro et sanguis ejus in altari efficitur.

432) n. 11: eundem rutilantem circulum ejusdem oblationis *sanctissimus calor in virtute Patris* ita perfundit, ut radians fulgor rem illam intrat, super quam diffundendo se jacit. Quid hoc? Sponsa filii mei oblationem panis ac vini super altare meum devotissima intentione offert. Quomodo? Videlicet per manum sacerdotis, fideli recordatione monens me, ut in eadem oblatione carnem et sanguinem filii mei ipsi tradam. Quomodo? *Quia passiones ejusdem Unigeniti mei in coelestibus secretis semper apparent, ideo et illa oblatio filio meo in ardente calore meo profundissima admiratione ita coadunatur, ut caro et sanguis ejus veracissima certitudine efficiatur*, unde ecclesia felicissima vegetatione roboratur. — Dass unter dem „sanctissimus calor" oder „ardens calor" durchweg der heil. Geist gemeint sei, macht namentlich num. 13 unzweifelhaft, wo die Incarnation des Sohnes als durch den „calor" des Vaters bewirkt dargestellt ist: *in calore meo* mirabiliter ex suavissima virgine (filius meus) incarnatus est, unde etiam caro et sanguis ejus dulcis et suavis ad sumendum credendus est.

433) n. 12: Nam dum praefata claritas oblationem illam ita, ut dictum est, irradiat, *sursum* eam ad secreta coeli *invisibiliter sustollit*,

mit den im heiligen Geiste geordneten Worten den Vater anzurufen beginne, sei er (der Vater) in seiner Feuergluth zugegen und vollbringe selber voll grossen Verlangens das Geheimniss. Vom Anfange der Worte des ihn anrufenden und jenes Geheimniss feiernden Priesters, da der Sohn in der Noth seines Leidens Brod und Wein segnete und seinen Jüngern im Sacramente seines Leibes und Blutes reichte, damit auch sie dasselbe thäten zum Heile des Volkes, breite er seine brennende Liebe (ardentem charitatem) über die Oblation aus. Wie der Vogel über dem Ei seines Nestes mit heissem Verlangen schwebt und mit seiner Wärme das Junge ausbrütet, also dass dieses flügge wird und nur die Schaale des Eies zurückbleibt: so überstrahle er, der Allmächtige, die Altaroblation des Brodes und Weines, die zum Gedächtniss seines Sohnes dargebracht werde, wunderbar mit seiner Kraft und Herrlichkeit und wandle sie in den Leib und das Blut des Sohnes. Dies geschehe durch dasselbe Wunder, durch welches der Sohn Fleisch angenommen aus der Jungfrau. Doch bleibe für das Leibesauge sichtbar die Gestalt des Brodes und Weines, indess innerlich und unsichtbar gegenwärtig sei der heilige Leib und das Blut des Sohnes.[434])

quia eadem ignea coruscatio, dum ipsum sacramentum sua illustratione perfundit, sursum illud ad illa occulta, quae mortalis oculus videre non valet, *invisibili virtute* trahit. Et iterum illud deorsum *super idem altare remittit*, quoniam ipsum condescensionis respectu super mensam sanctificationis suavissime deponit, veluti cum homo anhelitum suum introrsum *trahit* et iterum eum extrorsum *emittit* . . . Ita eam oblationem veram carnem et sanguinem effectam, quamvis in conspectu hominum velut panis et vinum appareat . . . — num. 13: Quomodo? Quoniam *dum oblatio illa sursum invisibiliter velut in puncto per virtutem Dei trahitur et iterum remittitur, ita in calore divinae majestatis fovetur, quod caro et sanguis unigeniti Dei efficitur.*

434) n. 36: Nunc ergo . . cum sacerdos *his verbis*, *quae in Spiritu sancto constituta sunt*, oblato sacrificio ad altare *me coeperit invocare*, amen dico tibi, quod *in ardenti calore meo assum* et pleno desiderio ipsum sacramentum perficio. Quomodo? Quoniam *in effectu ejusdem*

Der Modus des Vollzuges der Consecration Seitens Gottes ist hier augenscheinlich mit der Diction der Oration „Supplices" dargestellt. Der Vater hebt die Oblation des Brodes und Weines (jube haec perferri) durch die Kraft seines heiligen Geistes (per manus sancti angeli tui) zu dem unsichtbaren Sanctuarium des Himmels, wo die „passiones" des Sohnes, das mit den untilgbaren Wundmalen gezeichnete, das „geschlachtete" Lamm (Apok. 5, 6), ewig vor seinem Angesichte erscheinen (in sublime altare tuum in conspectu divinae majestatis tuae),[435]) unsichtbar d. i.

mysterii ardentem charitatem super eandem oblationem expando, videlicet *ab initio verborum sacerdotis me invocantis et hanc memoriam facientis*, quod filius meus in angustia passionis suae panem et vinum benedicens in sacramento corporis et sanguinis sui discipulis suis tradidit, ut et ipsi idem pro salute populi facerent. Vere dico vobis, quia nunquam invocatio ista super hujusmodi oblationem in recordatione unigeniti mei erit, quin mysterium corporis et sanguinis ibi perficiatur . . . Quomodo? Cum ales ovum sibi in nidum suum poni viderit, ardenter super illud volat, et calore suo illud fovens pullum educit, ita quod testa ovi remaneat et quod pullus ille evolat. Quid hoc? Ego omnipotens, cum oblatio panis et vini super altare nomini meo dedicatum in memoria filii oblata fuerit, eam mirabiliter *virtute et gloria mea* illustrans, in corpus et sanguinem filii mei transfundo. Quomodo? *Ipso miraculo, quo filius meus carnem ex virgine suscepit,* etiam oblatio haec in consecratione ista caro et sanguis efficitur. Sed panis et vini *species* ibi exterioribus oculis visibile cernitur, *intus* autem sanctitas corporis et sanguinis ejusdem filii mei *invisibiliter* manet. Quomodo? Cum filius meus apud homines esset in mundo, apud me etiam erat in coelo, et nunc apud me manens in coelo, apud homines etiam manet in terra, sed hoc spirituale et non carnale est.

435) num. 17 verbreitet sich die Heilige noch specieller über das Erscheinen der Leiden des Sohnes vor dem Angesichte des Vaters und stellt es, anspielend auf die purpurfarbenen Wundmale des Herrn, unter dem poetischen Bilde einer „ewigen Morgenröthe" dar, die vor dem Vater stehe, gleichsam zur unvergesslichen Erinnerung für den Vater. In tiefsinnigster Weise zieht sie dazu noch die „resurrectio" und „ascensio" und lässt so das Erlösungsverdienst Christi in seiner ganzen Vollendung vor dem Vater erscheinen: Quia ante oculos apparet, quid filius meus propter amorem hominis in mundo passus sit. Quoniam nativitas, passio et sepultura, *resurrectio* et *ascensio* Unigeniti mei mortem humani generis occiderunt. Unde et ea in coelesti-

substanziell hinauf; dadurch wird sie mit dem hohepriesterlichen Sohne vereinigt (coadunatur), in denselben, wie der Odem, hineingezogen, transsubstanziirt,[436]) und nun zurückgegeben (gleichsam ausgehaucht)[437]) als der wahrhaftige Leib und das wahrhaftige Blut des Sohnes, zum lebendigen Wachsthum und zur Stärke der Gläubigen (ut quotquot ... sacrosanctum filii tui corpus et sanguinem sumpserimus, omni benedictione coelesti et gratia repleamur).[438])

b. Der Ritus.

α. Der Ritus der Oration „Supplices".

Wir haben bisher die Kanon-Oration „Supplices te rogamus" nach ihrem textlichen Inhalte untersucht und sie nach dieser Seite hin als eine wahre und wirkliche ἐπίκλησις erkannt. Zu demselben Resultate führt auch ihr Ritus.

bus coram me fulgent, quia eorum non sum oblitus, sed usque ad consummationem saeculi *quasi aurora* ante me in multa claritate apparebunt. — Consequent schaut sie deshalb auch den Erlöser auf dem irdischen Altare, alsogleich nach geschehener Consecration, signirt mit den Zeichen der Geburt, des Leidens und Begräbnisses, der Auferstehung und Auffahrt d. i. Christus als Hohenpriester mit dem Gesammtwerke seiner Erlösung gegenwärtig: Cumque haec aspicerem (nämlich die Hinaufnahme der Oblation zum altare sublime und die Rückgabe auf das altare terrestre) *statim* etiam signa nativitatis, passionis et sepulturae, nec non resurrectionis et ascensionis salvatoris nostri Unigeniti Dei velut in speculo apparuerunt, quomodo etiam, cum filius Dei in saeculo esset, in ipso patrata sunt. (num. 1.) Vgl. unsere Folgerungen Note 426.

436) Vgl. Odo v. Cambray: *transfertur intus* ad Deum invisibiliter und: hostia, quam in hoc altari Deo offerimus, Deo *conjungitur* et fit Deus. (S. 160. 161.)

437) Das „ἀντικατάπεμψον" der griechischen Liturgieen. Vgl. Paschasius Radbertus. (Note 360.)

438) num. 11: ... unde ecclesia felicissima vegetatione roboratur. (Vgl. Note 432.)

Der griechische Priester ist von den Rubriken angewiesen, die eigentliche *ἐπίκλησις* d. i. die Bitte um den heiligen Geist mit gebeugtem Körper zu sprechen, alsdann sich zu erheben und die *ἅγια δῶρα* zu segnen. So bemerkt die Liturgie des heil. Jakobus: „*εἶτα κλίνας τὸν αὐχένα λέγει· τὸ κύριον καὶ ζωοποιόν κ. τ. ἑξ. Καὶ ἀνιστάμενος ἐκφωνεῖ· ἵνα ἐπιφοιτῆσαν . . . ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον, σῶμα ἅγιον τοῦ Χριστοῦ σου, καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, αἷμα τίμιον τοῦ Χριστοῦ σου.*“ Dieselbe aufrechte Stellung wird für den Nachsatz der Epiklese vorgeschrieben: „*ὁ ἱερεὺς καθ᾽ ἑαυτὸν, ἱστάμενος· ἵνα γένηται πᾶσι τοῖς ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν κτλ.*“ [439]) — Deutlicher noch, insbesondere die Segnung der Opfergaben hervorkehrend, geben die Liturgieen des heil. Basilius und Chrysostomus dem fungirenden Liturgen die Anweisung: „*ὁ ἱερεὺς κλίνας τὴν κεφαλὴν εὔχεται μυστικῶς· . . . δεόμεθα καὶ σὲ παρακαλοῦμεν . . . ἐλθεῖν τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον ἐφ᾽ ἡμᾶς, καὶ ἐπὶ τὰ προκείμενα δῶρα ταῦτα, καὶ εὐλογῆσαι αὐτὰ καὶ ἁγιάσαι καὶ ἀναδεῖξαι.*“ Darauf fordert der Diakon gebeugten Hauptes (*τὴν κεφαλὴν ὑποκλίνας*) den Priester zur Segnung des heil. Brodes auf: *εὐλόγησον, δέσποτα, τὸν ἅγιον ἄρτον.* Der Priester erhebt sich und bezeichnet zu dreien Malen die Brodoblation mit dem Kreuzzeichen (*καὶ ὁ ἱερεὺς ἀνιστάμενος σφραγίζει τρὶς τὰ ἅγια δῶρα*) sprechend: „*τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον ποίησον αὐτὸ τὸ τίμιον σῶμα τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ.*“ Der Diakon wiederholt seine Aufforderung bezüglich des Kelches: „*εὐλόγησον, δέσποτα, τὸ ἅγιον ποτήριον*“, worauf der Priester segnend (*εὐλογῶν*) spricht: „*τὸ δὲ ποτήριον τοῦτο, αὐτὸ τὸ τίμιον αἷμα τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ κτλ.*“ [440]) — Diesen Ritus hält ohne Ausnahme

439) Daniel cod. lit. IV, p. 113 u. 114.

440) Dan. p. 430. 359.

der ganze Orient ein. So ausser den angeführten, sämmtliche syrische Liturgieen,[441]) die Liturgie der Armenier,[442]) die alexandrinischen des Basilius und Gregor, die der heil. Apostel Adäus und Maris, Theodor's des Interpreten, des Nestorius.[443])

Ganz so gilt für den lateinischen Priester bis heute die rubrikale Vorschrift, dass er den Vordersatz des „Supplices te rogamus" mit tiefster Beugung des Körpers (profunde inclinatus) bete, und mit „ut quotquot" den Nachsatz beginnend sich erhebe, um die heil. Opfergaben zu den Worten „corpus et sanguinem" segnend mit dem Kreuze zu bezeichnen. Papst Benedict XIV. sagt, dass dieser Ritus an dieser Stelle der Messe uralt sei.[444]) Seine Behauptung bestätigen, soweit sie zugänglich sind, die ältesten Urkunden der römischen Liturgie. Das aus einem vaticanischen Codex des 9. Jahrhunderts von Cardinal Thomasius herausgegebene „breviarium ecclesiastici ordinis" bezeugt: „Et mox ut venerit ad hoc verbum: propitio ac sereno vultu respicere digneris, *inclinato capite* sacerdos ante altare *suppliciter* deprecatur, *usquedum dicit:* ut quotquot . . ."; [445]) der Ordo Romanus II, dessen Abfassung etwa um das Ende des achten und den Anfang des neunten Jahrhunderts fällt:[446]) „Et sacerdos, quando dicit Supplices te rogamus, *humiliato capite inclinat se* ante altare"; [447]) der ordo IV: „Hic *inclinat* se iterum juxta altare, dicens: Supplices te rogamus . . . *Hic se erigit* haec verba dicens: Ut

441) Sacerdos *inclinatus* dicit invocationem Spiritus santi (Renaud. II, 33 und vielfach.)

442) Dan. IV, 465.

443) Renaud. I, 68. 105. 591. 619. 632.

444) De sacrosancto miss. sacrif. lib. II, c. 16, n. 26: Profunda illa inclinatio . . . *in ea missae parte vetustissima est.*

445) Muratori, lit. Rom. vet. II, 391.

446) Meckel, Alter der beiden ersten römischen Ordines. (Tüb. Quartalschr. Jahrgang 1862, Heft 1., S. 50ff.)

447) Mabillon, museum Ital. II. p. 48.

quotquot . . usque per Christum";[448]) ebenso Amalarius[449]) und der Verfasser des *micrologus.*[450]) In Mailand und vielen Kirchen Galliens und Deutschlands wurde, wie die vorhandenen Quellen berichten, im 15. und 16. Jahrhundert, gewiss nicht ohne frühere Anknüpfungspuncte, die hohe Bedeutung dieses Ceremoniells an dieser Stelle der Liturgie noch dadurch gesteigert, dass der Priester die in Rede stehende Oration „*cancellatis manibus*" sprach, d. i. während der Beugung des Körpers die Hände kreuzweise über die Brust legte, wie bis zur Stunde die Dominikaner, Karmeliter und Karthäuser thun.[451])

So trifft denn auf das Genaueste der Ritus unserer Oration mit dem Ritus der morgenländischen ἐπίκλησις zusammen. Wie den griechischen Priester, da er den heiligen Geist ruft, das Bewusstsein um die Grösse seiner Bitte, die Nothwendigkeit ihrer Erhörung und

448) Mabill. l. c. p. 61.

449) De ecclesiast. off. lib. III, c. 25.

450) Cap. 23.

451) Durand. rational. lib. IV. (c. 44: Stat (sacerdos) inclinatus *cancellatis manibus ante pectus.* — Missale Ambrosian. v. J. 1522: hic inclinet se versus sacrificium manibus junctis *vel in modum crucis positis* et dicat: Supplices. — Missal. Trevirens. v. J. 1495: *cancellatis manibus:* Supplices. Ebenso Coloniens. v. J. 1498 und 1506, Augustan. 1489, Bambergens. 1490, Constantiens. 1504, Halberstad. 1511; missale ordinis Praemonstrat. v. J. 1530. — Missale Norimberg. 1491: hic inclinat se *transpositis manibus;* Argentin. 1508: *transpone manus;* Cod. mscr. 355 der St. Galler Bibliothek (aus dem 16. Jahrh.): inclina *ponens dexteram supra sinistram.* — Der berühmte Cod. San-Gallens. aus dem 10. Jahrh., welchen Gerbert in seinen monument. vet. lit. Allemann. edirt hat, und von welchem er sagt: Est hic incomparabilis sane codex ille, cujus si notitia ad Thomasios, Mabillonios, Muratorios pervenisset, puta, quod alacres in Allemanniam ejus videndi causa advolassent, nec detractassent ex locorum intercapedine itineris ex Gallia et Italia longitudinem, prompte istinc superatis Alpium jugis (praefat. I, p. XIX.), hat diesen Ritus der Oration Supplices (und wir glauben, damit diese selber) für so bedeutsam gehalten, dass er zur Seite derselben den Priester in der Stellung der Beugung mit ausgebreiteten Händen *in effigie* dargestellt hat. (monument. I, 235.)

seine eigene Machtlosigkeit tief zur Erde beugt, so vermag auch der lateinische Priester derselben Bitte und demselben Bewusstsein keinen andern äussern Ausdruck zu geben; und wie jener, so erhebt sich auch dieser, um die erflehte Segnung in dem Segenssymbol des Kreuzes über das Opfer auszugiessen. Wer könnte in diesem wunderbaren consensus der rituellen Formen, wie ihn die Kirche durch sämmtliche Liturgieen genau an der nämlichen Stelle festgehalten hat, ein Werk des Zufalls erblicken oder gar dem Ernste der heiligen Kirche ein leeres Formenspiel zuzumuthen wagen? Wie durch den Text des Supplices, so sehen wir uns durch seinen Ritus wieder hineingeführt in die — ἐπίκλησις.

β. Die Benedictionskreuze nach der Wandlung.

Der für die Oration Supplices erwiesene Epiklesen-Ritus leitet zur nähern Würdigung der oben (S. 108 ff.) notirten rituellen Schwierigkeiten des nachconsecratorischen Kanon der römischen Liturgie hinüber. Wir haben dort auseinandergesetzt, wie man bemüht gewesen ist, den nach der Consecration über die eucharistischen Species formirten Kreuzzeichen, weil man sie mit der realen Gegenwart Christi, des Quelles aller Segnung, unverträglich fand, die Bedeutung der Segnung zu nehmen und ihnen dafür commemorative Beziehungen zur Passion des Herrn zu geben;[452]) wie aber die durch alle Gebiete des kirchlichen

452) Charakteristisch für die Gewalt des Textes sowohl als der „benedictionis signa" sind die Bekenntnisse des heil. Petrus Damiani und Innocenz' III. Nachdem sie in beiden Hinweise wie auf eine Unvollendetheit der Consecration (vgl. S. 98) gesehen haben, legen sie das merkwürdige Geständniss ab, dass die consecrirenden Einsetzungsworte, das Qui pridie etc., eigentlich am Schlusse des Kanon die rechte Stellung hätten, dass jedoch der weise Ordner des Kanon um des *„ordo historiae"* willen d. i. wegen der rücksichtlich der in der Opferfeier enthaltenen Feier der Passion des Herrn nothwendigen successiven liturgischen Ausgestaltung der einzelnen Momente dieser

Ritus unzerstörbar herrschende und auch in der eucharistischen Liturgie vor dem Consecrationsacte allgemein aner-

Passion, welche der ursprünglichen geschichtlichen Abfolge genau entsprechen müsse, sich genöthigt gesehen habe, die Consecrationsworte als das „Herz des Kanon" in dessen Centrum zu lociren. Solchergestalt hätten die Worte eine andere Bedeutung, eine andere die Zeichen: jene redeten eigentlich von der Consecration (verba principaliter spectant ad eucharistiam consecrandam), diese hätten die geschichtliche Abfolge der einzelnen Leidensmomente Christi im Auge (signa principaliter pertinent ad historiam recolendam). Schliesslich greifen sie aber doch, um Text und Zeichen in Einklang zu bringen (ut tam literae quam historiae suus ordo servetur), zur Interpretation des Textes auf das bereits consecrirte Opfer (signa pertinent ad historiam recolendam, verba ad *consecrata.*) Wir fügen den ausführlichen Text dieser eigenthümlichen und indirekt für unsere entwickelte Auffassung zeugenden Argumentation nach Innocenz (de myster. miss. lib. V, cap. 2) an, wiewohl die Priorität eigentlich dem heil. Petrus Damiani (exposit. canonis n. 9.) zukommt. Nach der präliminaren Bemerkung, dass er „salva fide" und „sine praejudicio sententiae melioris" über die namhaft gemachten Schwierigkeiten, rücksichtlich deren er sich lieber belehren liesse, als selbst lehren möchte, seine Meinung aussprechen wolle, gibt er diese dahin ab: In canone siquidem aliud verba significant, aliud verba praetendunt. Verba namque principaliter spectant *ad eucharistiam consecrandam*, signa vero principaliter spectant ad historiam recolendam. Nam *verbis utimur ad consecrandum panem et vinum in corpus et sanguinem Jesu Christi*, signis utimur *ad recolendum ea*, *quae per hebdomadam ante pascha gesta sunt circa Christum.* Patet ergo, *quantum ad ordinem eucharistiae consecrandae*, quod capitulum istud: Qui pridie quam pateretur, *in fine canonis subjici debuisset*, *quum in eo consecratio consummatur.* Sed quum impedivisset ordinem historiae recolendae, quia quod gestum est in medio, recoleretur in fine, providus canonis ordinator, ut ordinem servaret historiae, quasi quadam necessitate compulsus, capitulum istud: Qui pridie quam pateretur, quasi cor canonis in medio collocavit: ut quae sequuntur, intelligantur praecedere, secundum illam figuram, qua saepe fit, ut quae narratione succedunt, intellectu praecedant. Vel potius, ut tam literae, quam historiae suus ordo servetur, dicatur itaque, quod signa pertinent ad historiam recolendam, sed verba *non* pertinent ad eucharistiam *consecrandam*, sed pertinent ad eucharistiam *consecratam* hoc modo etc." — Bezüglich der erwähnten, die geschichtliche Abfolge beachtenden commemorativen Beziehung der Kreuzzeichen zur Passion des Herrn sei um des vollen Verständnisses des Citats willen noch bemerkt, dass die Kreuzzeichen des „*Supplices*" theils auf den Blutschweiss in Gethsemane, theils auf

kannte Benedictionsbedeutung des Kreuzzeichens die Unhaltbarkeit aller derartigen Versuche darthue. Desgleichen zeigten wir die Unstatthaftigkeit einer Exegese, welche das Zeichen vom unterliegenden Texte trennend, jenem einen andern Sinn supponire, als dieser fordere, indem die Kirche ja gerade den ausgesprochenen Gedanken durch das Zeichen symbolisire und symbolisirend commentire, und erhoben daraus den Schluss, dass eine wahre Erklärung die Segensbedeutung der Kreuzzeichen nicht antasten dürfe.

Wir sind jetzt am verheissenen Ziele. So gewiss jene zweitheilig über je eines der Opferelemente des Brodes und Weines gebildeten Kreuzzeichen der griechischen ἐπίκλησις sich als wahre Benedictionszeichen erweisen (der Diakon verkündet laut genug: „εὐλόγησον δέσποτα“), so unbedingt muss den in derselben Zweitheiligkeit auftretenden Zeichen der römischen Epiklese dieselbe Bedeutung vindicirt werden.[453])

die Bande und Geisseln, durch welche sein Leib gebunden, sein Blut hervorgetrieben wurde, die drei signa hingegen, welche die Oration „Per quem haec omnia semper bona creas“ begleiten, auf die durch die dreifache Zungensünde der Juden herbeigeführte Kreuzigung gedeutet werden: *Forte* propter sudorem corporis crucem imprimit super corpus, propter guttas sanguinis crucem imprimit super sanguinem; quia procidit in faciem, crucem imprimit in faciem. *Vel* . . . designantur vincula et flagella, quibus elicitus est sanguis, cujus livore sanati sumus; per crucem, quam facit sibi in facie, recolitur illud, quod expuebant in faciem ejus, et palmas in faciem dabant, et velabant faciem. (Innoc. l. c. cap. 5; Petr. Dam. l. c. num. 11.) — Ad recolendam crucifixionem, quae hora *tertia* facta est linguis Judaeorum *ter* clamantium crucifige, et rursus tolle, tolle, crucifige, sacerdos facit *tres* cruces super oblatam et calicem, dum dicit: sanctificas, vivificas, benedicis. (Innoc. c. 9, Petr. Dam. n. 14.)

453) Selbst das präliminare Segnungsceremoniell ist eingehalten. Wie der Priester im Eingange des Kanon, wo er zum heil. Acte sich anschickend mit grosser Inbrunst um den Consecrationssegen flehte (te igitur, clementissime pater, . . . supplices rogamus ac petimus, uti accepta habeas et *benedicas* haec dona etc.), den Altar küsste und die Hände zusammenfaltete, und dann den aus der my-

Aus dieser Mitte strömt dann das Licht des Verständnisses nach zwei Seiten: rückwärts, auf das erste Glied des Einen Gebetsorganismus, die Knospe der Epiklese, und vorwärts, auf die, wir möchten sagen, voll entfaltete und in der Gluth des doxologischen Preises Gottes erglühende Blüthenkrone der Epiklese. In beiden kann selbstverständlich den Kreuzzeichen keine andere Bedeutung zuerkannt werden, als welche die organische Einheit mit ihrer belebenden Mitte, mit der Epiklese, gebietet.

In dem ersten Gliede (in der Oration „Unde et memores") offerirt der Priester die Opferelemente des Brodes und Weines — zur eucharistischen Eulogie (Consecration); darum drückt er ihnen (und zwar entsprechend der verbalen Fassung des Opfergegenstandes, sei es als Ganzen: „als hostia pura, sancta, immaculata", oder in seinen gesonderten Bestandtheilen: als „*panis* sanctus vitae aeternae" und „*calix* salutis perpetuae", fünf Mal) das Symbol der Segnung auf. Ja, so entschieden ist seine Seele auf das Ziel der Consecration hingewendet, dass ihn selbst die Prolepsen,

stisch erneuerten Union mit Christus empfangenen Segen über das Opfer ausgoss, so thut er auf's Genaueste am Schlusse des consecratorischen Gebetsaktes, in der Epiklese „Supplices". So deuten wir das *osculum* des Altares. Es ist der Vorläufer der Benediction. (Vgl. das Ceremoniell der Finalbenediction: benedicat vos omnipotens Deus . . .) Der Priester nimmt all seine Benedictionsgewalt und -Kraft aus dem altare d. i. aus Christus. Der Kuss als das Symbol der mystischen Vereinigung mit Christus, stellt ihn dar als einen, der nicht aus sich, sondern als Stellvertreter Christi handelt. Wir können darum die Erklärung Le-Brun's (part. IV, art. XIII, t. 1, p. 442) nicht unterschreiben: Il baise l'autel, *qui mérite un si grand respect*, et *pour exprimer le désir de participer aux grâces*, *qu'il peut répandre*, contenant alors l'auteur même de la grâce. — Kössing (Lit. Vorles. S. 523) hat diesen Kuss keiner besondern Aufmerksamkeit gewürdigt; er begnügt sich mit der allgemeinen Bemerkung: die von den Rubriken verlangte tiefe Verneigung und das Küssen des Altares drücken die Demuth und Ehrfurcht der Bittenden aus.

womit er die Opfergaben auszeichnet, nicht hindern, seine segnende Hand über die Oblation auszubreiten.

Das den ganzen Consecrations-Gebetsact wie noch einmal in sich sammelnde und krönende Schlussglied,[454])

454) Die Oration „Per quem" gehört an den Schluss der Oration *Supplices*. Enthielte die Mozarabische Liturgie den ursprünglichen römischen Ritus noch reiner, als die jetzige römische Liturgie (vgl. S. 76), so wären wir diesfalls ganz sicher. Denn in ihr bildet das „Per quem" in der modificirten Form: „Te praestante, sancte Domine, quia tu haec omnia nobis indignis servis tuis valde bona creas, sanctificas †, vivificas †, benedicis † et praestas nobis, ut sint benedicta a te Deo nostro in saecula saeculorum. (℞. Amen.)" faktisch den vollendenden Schluss der *oratio post-pridie* d. i. der Epiklesis. In der Oration „Per quem" erscheint sonach die Epiklese wie noch einmal summarisch zusammengefasst. Demgemäss müssen das die bisherige Consecrationsbitte verlassende Memento mortuorum und die Oration „Nobis quoque" der römischen Liturgie als spätere Interpolationen erscheinen. — Für letzteres haben wir noch weitere positive Anhaltspunkte. Gerbert theilt (monument. I, p. 233) einen alten Kanon mit, dessen *Memento vivorum* auch das *Memento mortuorum* enthält. Das betreffende Gebet lautet: Memento, Domine, famulorum famularumque tuarum, et omnium circumadstantium, quorum tibi fides cognita est, et nota devotio, qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae. Memento etiam, Domine, et animarum famulorum famularumque tuarum fidelium Catholicorum in Christo quiescentium, qui nos praecesserunt, illorum et illarum, qui per eleemosynam et confessionem tibi reddunt vota sua aeterno Deo vivo et vero. Desgleichen bemerkt Muratori zu dem Memento vivorum des Gregorianischen Sacramentarium (lit. Rom. vet. II, p. 2, not. h.): In margine codicis ejusdem Othoboniani adnotata alio *vetusto* charactere leguntur nomina fidelium vivorum aut *mortuorum*. Damit mag auch der Mangel des speciellen *memento mortuorum* nach der Consecration, wie er im *sacramentarium Gelasianum* und nicht wenigen Codices, so im cod. Rhenaugiensis, Augiensis, San-Gallens., San-Blasian., Petershusian. (in beiden letztern von einer spätern Hand im 12. Jahrh. supplirt), im Codex Moguntin. (aus dem 8. Jahrh.) getroffen wird, zusammenhangen. (Vgl. Gerbert, monument. I, p. 236, not. 2.; vet. lit. Aleman. I, disqu. II, cap. 1, n. 17.) Wenigstens steht fest, dass das Verlesen der Verstorbenen aus den Diptychen nach der Consecration nicht in jeder Messfeier stattfand. Der berühmte Cod. San-Gallens. bemerkt: *Si fuerit, ut nomina defunctorum recitentur*, dicit

die Oration: „Per quem haec omnia semper bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis et praestas nobis“, redet noch

sacerdos: Memento . . .“ (Vet. lit. Alleman. disq. IV, cap. 3, n. 32.) — Auch Walafried Strabo macht zum Erweise mannigfacher Veränderungen, durch welche der römische Kanon hindurchgegangen, auf die zwei getrennten Namensverzeichnisse aufmerksam: Actio vero sive canon *ex eo* cognoscitur *maxime per partes compositus*, quod nomina sanctorum, quorum ibi communio et societas flagitatur, *duobus in locis* posita reperiuntur. (De reb. ecclesiast. cap. 22 bei Migne t. 114, col. 918.) — Wären nun ursprünglich alle Fürbitten in dem Kanon vor der Consecration aufgehoben gewesen, und fiele demgemäss das „Memento mortuorum“ und consequent das darauf basirende Nobis *quoque* peccatoribus nach der Consecration aus, so würde das „Per quem“ zur Oration Supplices hinaufrücken und deren oder genauer der Einen Oration, wovon das Supplices ja nur das letzte Glied ist, summarisch sammelnden Schluss bilden; die starke Doxologie des Schlusses würde das vollendete Consecrationsgebet würdig krönen und — das laute Amen des Volkes als jenes schon von Justin (Apol. 1, c. 65) erwähnte, die priesterlichen Bitten um Consecration besiegelnde (*οὗ συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν πᾶς ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων· Ἀμήν. Τὸ δὲ ἀμὴν τῇ ἑβραΐδι φωνῇ τὸ γένοιτο σημαίνει*), als ein wahrhaftiges Epiklesis-Amen sich erweisen, wie es auch die Mozarabische Liturgie an dieser Stelle festgehalten hat. — Dieselbe Ordnung der Gebete begegnet uns in der der römischen verwandten Afrikanischen Liturgie. Wie Augustin berichtet, wurden die allgemeinen Fürbitten (precationes, *δεήσεις*) vor der Consecration verrichtet; darnach folgten die Consecrations- und Fractionsgebete (orationes, *προσευχαί*), und alsogleich das Gebet des Herrn (im Sinne eines Selbstopfers, einer Selbstconsecration des Priesters und der Gläubigen): precationes (*δεήσεις*) . . quas facimus in celebratione sacramentorum, *antequam* illud, quod est in Domini coena, *incipiat benedici:* orationes (*προσευχάς*) *cum benedicitur* et ad distribuendum *comminuitur*, quam totam petitionem fere omnis ecclesia dominica oratione concludit (Ad Paulin. ep. 149, n. 16), und: *deinde post sanctificationem sacrificii Dei*, quia nos ipsos voluit esse sacrificium suum, . . . ecce *ubi* est peracta sanctificatio, dicimus orationem dominicam. (serm. 227 ad infantes de sacramentis.) — Die Liturgie des Schülers Petri führt das Gebet für die Verstorbenen sammt dem *Nobis quoque: καὶ τούτων πάντων τὰς ψυχὰς ἀνάπαυσον, δέσποτα κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν, . . . ἡμῖν δὲ τὰ τέλη τῆς ζωῆς χριστιανὰ καὶ εὐάρεστα καὶ ἀναμάρτητα δώρησαι· καὶ δὸς ἡμῖν μερίδα καὶ κλῆρον ἔχειν μετὰ πάντων τῶν ἁγίων σου.*“ (Dan. IV, p. 156) unter den allgemeinen Fürbitten vor der Con-

offener von der Menge der auf dem Altare befindlichen Oblationen, den materiellen Gütern des Brodes und Weines (haec omnia bona), die der Vater durch seinen Sohn, das Wort, durch welches Alles gemacht ist, für und für schaffe (semper creas), sodann aber „weihe, belebe, segne und (zum Genusse) darreiche.“[455]) Die Kreuzzeichen verbinden

secration auf; ihre *ἐπίκλησις* schliesst mit einer ähnlichen starken doxologischen Formel, wie der Petrinische Kanon: *ἵνα σου καὶ ἐν τούτῳ, καθὼς καὶ ἐν παντί, δοξάσθῃ, καὶ ὑμνήθῃ καὶ ἁγιάσθῃ τὸ πανάγιον καὶ ἔντιμον καὶ δεδοξασμένον σου ὄνομα σὺν Ἰησοῦ Χριστῷ καὶ ἁγίῳ πνεύματι· (Ὁ λαός.) ὥσπερ ἦν καὶ ἔστιν.*“ Dan. IV, p. 163; Renaud. I, p. 158.)

455) Diese spinose Oration hat den Erklärern viel zu schaffen gemacht. Odo v. Cambray (l. c. p. 227) fällt der Plural „haec omnia bona“ auf: Sed mirum est, quod dixit *pluraliter:* haec omnia bona, *cum corpus et sanguis Christi non sit nisi unum.* Sed in uno Christi corpore sunt multae formae, et cum una sit substantia, multae sunt figurae. Quot enim apponuntur panes, tot manent figurae, substantiarum pluralitate conversa in uno corpore, ut visibiliter appareat pluralitas, ubi est invisibiliter substantiae unitas. Die Zuflucht, die man zur Rechtfertigung des Plurals zu der an dieser Stelle der Liturgie ehedem vorkommenden Segnung der Erstlingsfrüchte der Trauben, Bohnen, des Obstes u. s. w. genommen hat (Bona, rer. lit. lib. II, cap. 14, n. 5; Kössing a. a. O. S. 533), verschlägt nichts, weil die genannten Segnungen nur zu bestimmten Zeiten und an gewissen Festen stattfanden, die fragliche Oration aber eine stabile Kanonoration war. Mir scheint der Plural genügend erklärt, wenn man an die alten Brod- und Wein-Oblationen der Gläubigen denkt, die ehemals in grosser Menge den Altar bedeckten. Vgl. die Sekreten des heutigen römischen Missals, die häufig noch in alter Weise von den „*hostiae superpositae*“ sprechen. — Richtig fassen den Inhalt der Oration auf Florus (de expositione missae ed. Migne t. 119, col. 64): Per ipsum enim (Christum) omnipotens Deus haec bona omnia, *quae sacris altaribus consecrantur, . . . in exordio mundi creavit . . .*, et creata ac suis conspectibus oblata sanctificat, *ut quae erant simplex creatura,* fiant sacramenta sicque *sanctificando* vivificat, ut sint mysteria vitae, ut sumatur in eis vita, ut vitalem substantiam accipientibus subministrent. Sanctificando autem et vivificando ineffabiliter benedicit, qui ea omni benedictione coelesti et gratia accumulat. Ita vero sanctificata et vivificata et benedicta praestat nobis per eundem secum pariter sanctificantem, vivificantem et benedicentem, qui nobis de corpore et sanguine suo dedit tam salubrem refectionem“; und Innocenz (de myst. miss. lib. V, c. 9.):

sich genau mit solchen Worten, die nach dem allgemeinen liturgischen Sprachgebrauche die eucharistische Weihung und Segnung ausdrücken: ihre Segensbedeutung kann darum hier noch weniger, wenn überhaupt noch ein Zweifel möglich wäre, beanstandet werden.

Damit sind die Zeichen mit dem unterliegenden Texte nicht blos ausgesöhnt: sie stehen mit ihm in vollkommenster Harmonie. Wovon der Text mit seiner Zunge redet, das verkünden mit ihrer Zunge auch die Zeichen. Die Segnung der Oblation ist nichts anderes, als die in die Sprache des Symbols gekleidete Bitte um deren Consecration. Die Kirche handelt nicht anders, als sie spricht. Konnte sie nach der durch Christi Wort bereits gesetzten Consecration noch um letztere bitten, so konnte sie auch segnen. Das Eine ist die Consequenz des Andern. Keineswegs also segnet sie Christum, sondern die *munera* des Brodes und Weines, deren Consecration sie erfleht.[456]).

Creas ergo *condendo naturam*, et sanctificas *consecrando materiam*, vivificas *transsubstantiando creaturam*, et benedicis accumulando gratiam. . . Haec enim omnia, id est, *panem et vinum* et *aquam* semper bona creas secundum causas primordiales, et sanctificas secundum causas sacramentales, vivificas, ut transeant in carnem et sanguinem, et benedicis, ut conferant charitatem et unitatem. (vgl. Petri Damiani expositio canonis n. 14.) Selbst Odo v. Cambray, der die „omnia bona" auf die consecrirten Elemente beziehen will, verbindet dessungeachtet mit „sanctificas" den Begriff der Consecration: quotidie sanctificat oratione sacerdotis et cooperatione Spiritus sancti. — Zum richtigen Verständniss unserer Oration vgl. noch Pontif. Rom. (letzte Praefation des Ritus der Kirchweihe l. c. p. 254): . . . ut hic *oblata* sanctifices †, hicque *superposita* benedicas †, hic quoque benedicta distribuas.

456) Vgl. Asseman., bibl. oriental. II, p. 202, wo er, nachdem er die ἐπίκλησις besprochen und auf die gallischen und Mozarabischen orationes „post-mysterium" oder „post-pridie" als solche hingewiesen, in denen gleichfalls nach der Consecration gebetet werde, „ut fiat eucha-

Commentiren sich nun vermöge der aufgezeigten Verbindung Text und Zeichen gegenseitig, so begreifen wir schliesslich die hohe Würde der Benedictionskreuze des Kanon. Sie verleihen und bewahren dem Kanon, der *actio* per eminentiam, das unverlöschliche, weil plastische, Gepräge seines eigentlichen und wahren Wesens: den Charakter einer Consecrationshandlung. Wären sie verloren gegangen: wir hätten nicht blos etwa äusserlich den Verlust eines ehrwürdigen Stückes christlichen Alterthums zu beklagen gehabt, wir wären innerlich aus dem Geiste, in welchem die alte Kirche das Centrum ihrer Liturgie auffasste, herausgetreten. So aber rufen diese Zeichen, ihr altes, durch den gesammten katholischen Kultus verbrieftes Recht immer wieder zurückfordernd, unbestechlich mahnend, unausgesetzt zur alten Wahrheit zurück, und wir stehen voll heiligen Staunens vor dem Walten des heiligen Geistes, der selbst ein scheinbar so unscheinbares Depositum schützte, und nicht zuliess, dass es, ob es auch augenblicklich dem Verständnisse fern lag, dem heiligen Opferacte geraubt wurde.

Sonach hat sich, wenn wir die bisherige Untersuchung zusammenfassen, die ausnahmslose Congruenz des römischen Consecrationskanon mit jenem der griechischen und orientalischen Liturgieen ergeben. Der Consecrationsact ist dort, wie hier, liturgisch zu einer „solemnis oratio,"[457]) zu einem grossen Gebets- und Segensacte, zur Anrufung der schaffenden Gottesmacht, zur Epiklese des heiligen Geistes ausgewachsen. Der Consecrationsmodus der römischen

ristia legitima in transformatione corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi", zwar kurz, aber deutlich genug betreffs des römischen Kanon bemerkt: Et hoc fere sensu ecclesia Romana etiam post consecrationem orat et *benedictiones* format super *dona*, petitque ea perferri in sublime altare Dei.

457) S. Note 87.

Kirche differirt weder textlich, noch rituell von dem der morgenländischen Kirchen. Die Cathedra S. Petri hat ihr vom Apostelfürsten überkommenes Erbtheil unverkümmert bewahrt, und sie besiegelt vermöge ihrer „potior principalitas“ die Erbschaft der übrigen Kirchen als eine genuin katholische.

Zweiter Theil.

Absicht und Berechtigung der Epiklese.

Unsere Untersuchungen haben bislang aus dem Consensus der heil. Väter und Liturgieen, wie er nicht vollklingender sein kann, die Thatsache festgestellt, dass die Kirche die ἐπίκλησις des heil. Geistes aus der frühesten christlichen Zeit empfangen und in den verschiedenen Liturgieen des Morgen- und Abendlandes bis in die Gegenwart festgehalten hat. Insbesondere haben wir dem Consecrationskanon der römischen Liturgie eine der griechischen wesentlich gleichkommende Epiklese zuerkennen müssen, und ihm damit das zu lange vorenthaltene Recht der Ebenbürtigkeit mit den übrigen Liturgieen zurückerstattet. Um so dringender erhebt sich jetzt die Frage nach der Beziehung der ἐπίκλησις zu dem in den Einsetzungsworten sich vollendenden Consecrations-Acte, die Frage: negirt oder beeinträchtigt die Epiklese die Kraft der Consecrationsworte? und wenn das nicht: welche Absicht und Berechtigung mag (positiv) ein Gebet haben, welches die Kraft der Consecration nicht enthält und dennoch mit so grosser Energie zu ihr hinstrebt?

Mit diesen Fragen stehen wir vor dem vom Florentiner Concil ab bis in die neueste Zeit immer wieder aufgenommenen Probleme selber. Bevor wir diesem jedoch näher treten, wollen wir erst noch die namhaftesten wissen-

schaftlichen Versuche, welche die Vereinbarung der Epiklese mit dem kirchlichen Bewusstsein um die Kraft der Consecrationsworte angestrebt haben, und welche wir oben nur in den allgemeinsten Umrissen andeuten konnten, ausführlicher vorlegen.

Sie lassen sich füglich zweifach classificiren. Die einen halten den Inhalt der ἐπίκλησις als einer Bitte um Consecration der Opfergaben unversehrt fest, die andern suchen ihn zu umgehen, indem sie ihn mit Hervorkehrung des Nachsatzes zu einer Bitte um die Frucht des Sacraments zu wenden sich bemühen.

Die Reihe der letztern eröffnet der päpstliche Theologe des Concils von Florenz, Johannes Turrecremata. Nach ihm gilt die in der Epiklesis niedergelegte Bitte dem mystischen Leibe Christi, den im Brode gesinnbildeten Gläubigen, die durch den würdigen Sacramentsgenuss dem wahren Leibe Christi incorporirt und dadurch aller Früchte dieses Genusses: der Vergebung der Sünden, des heil. Geistes und des ewigen Lebens theilhaft werden sollen. Den heiligen Paulus und Augustin herbeirufend[458]) glaubt er zu folgender Exegese sich berechtigt: „Facito istum panem i. e. fideles Christianos, figuratos hoc pane, incorporari corpori sancto tuo et uniri, et ut tuo Spiritu vivificentur“, und: „Facito, ut corpus tuum mysticum participatione corporis veri tui, consequatur remissionem peccatorum, gratiam Spiritus sancti et aeternam beatitudinem,“ woraus er dann das Endergebniss formirt: „oratio illa non est, ut conficiatur, quod confectum est, sed ut consequamur *effectum sacramenti,* scil. uniri cum Christo et incorporari.

458) Panis capitur duobus modis, panis verus materialis et panis mysticus. De hoc mystico dicit apostolus (1 Cor. 10, 17): unum corpus sumus omnes, qui de uno pane participamus. Et ut dicit Augustinus: unum corpus et unus panis dicitur ecclesia, quia, sicut unus panis multis granis et corpus multis membris, ita charitate operante componitur ecclesia ex multis membris. Harduin t. IX, p. 976.

Seine Gedanken recipirten und führten mit unwesentlichen Variationen spätere Theologen aus. Unter ihnen nennen wir Bellarmin. Er entscheidet sich für die folgende, nach seiner Ansicht haltbarste Ansicht: „Omnium solidissima solutio est, per ea verba non peti *absolute*, ut panis fiat corpus Domini, sed ut *nobis* fiat i. e. ut panis ille consecratus, qui re vera jam est *in se* corpus Domini, fiat *per effectum nutritionis spiritualis* etiam *nobis* corpus Domini. Qui enim indigne manducat, judicium sibi manducat.“[459]) — Eben dahin strebt im Kampfe gegen Pfaff der oben erwähnte Scipio Maffei. Die Gewalt des Epiklesen-Vordersatzes wohl fühlend greift er, um ihn im Nachsatze paralysiren zu können, zu dem Mittel einer höchst sonderbaren Parenthesen-Interpunction: „*καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον (σῶμα ἅγιον τοῦ Χριστοῦ σου) καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο (αἷμα τίμιον τοῦ Χριστοῦ σου), ἵνα γένηται πᾶσι τοῖς ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*,“ und will demgemäss den Sinn statuiren: Und mache, dass dieses Brod (welches ist der heilige Leib deines Christus) und dieser Kelch (welcher ist das kostbare Blut deines Christus) allen Empfangenden gereiche zur Vergebung der Sünden.“ Stand nun solchem Wagniss das „*μεταβαλών*“ der Chrysostomianischen Liturgie dräuend im Wege, so weiss er auch hiefür noch eine Ausflucht: er urgirt den Aorist und durchschneidet den Kno-

459) Tom. III. controvers. lib. IV de sacramento eucharist. cap. 14. Zur Begründung zieht er das *ἀναδεικνύναι* der Basilianischen Liturgie hinzu, das er missverständlich also erklärt: *ostende per effectum salutarem in mentibus nostris* istum panem sanctificatum non esse panem vulgarem, sed coelestem. — Wesentlich stimmt Belarmin's Erklärung mit jener der Griechen auf dem Concil zu Florenz (siehe oben S. 2). Wir dürfen jedoch die letztere nicht besonders hoch anschlagen, da, wie der Verfolg der Verhandlungen gezeigt hat, die Griechen selber nicht mehr über diese Frage orientirt waren. (Mansi col. 1012.) Uebrigens hat Bessarion, der bei dieser Erklärung mitbetheiligt war, in seiner spätern Schrift „de sacramento eucharistiae“ den Wortlaut der Epiklesenbitte ungetrübt anerkannt.

ten also: „Und mache, dass dieses Brod (welches ist der kostbare Leib deines Christus) und was in diesem Kelche ist (nämlich das kostbare Blut deines Christus), die du durch deinen heiligen Geist verwandelt hast, den Empfangenden zur Reinigung der Seele werde.“ [460]).

Die Unzulässigkeit und Unhaltbarkeit dieser gewaltthätigen Commentare liegt zu Tage. [461]).

460) Et fac panem hunc (corpus venerabile Christi) et quicquid in hoc calice (sanguis venerabilis Christi) *mutata jam a Spiritu sancto* ut sint omni communicanti in purgationem animae. (Ep. alt. in S. Irenaei opp. ed. Stieren II, p. 412. Vgl. Leo Allat., de ecclesiae occidental. et oriental. perpet. consensione lib. 3, c. 15.) Ebenso Goar, euchology. p. 142: In plerisque iisdemque correctissimis euchologiis haec verba μεταβαλὼν τῷ πνεύματί σου τῷ ἁγίῳ, qui ea *transmutasti* Spiritu tuo sancto, *parenthesi inclusa* leguntur, hoc pacto: Fac panem quidem istum, pretiosum corpus Christi tui, et quod est in calice, pretiosum sanguinem Christi tui (transmutasti enim ea Spiritu sancto) esse suscipientibus ad animae sobrietatem. — Doch gibt Maffei selbst zu, dass die grammatikalischen Gesetze seiner Construction entgegenstehen: Sed contra interpretationem meam dicent etiam, non esse propriam constructionem illam ποίησον τὸν ἄρτον ὥστε γενέσθαι. Cui responderi potest, non esse tamen ejusmodi, ut in variis linguis non reperiantur, quae magis a regulis distent, et periodus illa manca liturgiae ita composita sit, ut simul conjuncta liberari aut ab uno aut ab altero defectu non queat. — Lieber noch möchte er eine Interpolation des „ὥστε“ annehmen: quod si una particula ὥστε fuisset errore intrusa vel addita, *ut facile evenire potuit* in fractione illius periodi, nonne certa et clara esset necessitas parenthesis meae? (l. c. p. 413.) Mit Recht erwiederten ihm Pfaff's Schüler: parenthesibus quibusdam in liturgias intrusis tam obtorto collo easdem in suam sententiam rapit, ut mireris, virum clarissimum non observasse, eos, qui seposito sectae (?) praejudicio ista dijudicant, ipsius explicationem primo statim intuitu reprobaturos . . . *Haec sane posuisse est refutasse.* (diss. apologet. bei Stieren l. c. II. p. 445.) — Bezüglich der Bedeutung des Aorist's erinnern wir mit Renaudot (II, p. 647) an das Präsens „μεταβάλλων“ der aus der Liturgie des Chrysostomus geflossenen Liturgie des Nestorius.

461) Renaudot gibt ausser andern Gründen den Commentatoren, welche den Inhalt der Epiklese in der Bitte um die sakramentale Gnade aufgehen lassen, zu bedenken, wie sie ein schlagendes, den Gegnern so furchtbares Dokument für den Glauben der alten Kirche an die Transsubstantiation so leichtfertig aus den Händen geben: Ipsa invo-

Unter jenen, welche die Consecrationsbitte der ἐπίκλησις unverkümmert stehen lassen und auf solcher Basis eine Vereinigung mit dem Consecrationsacte suchen, steht, was zeitliche Priorität betrifft, Bessarion an erster Stelle. Er fasst die ἐπίκλησις als die successive Entfaltung des ganzen Inhaltes der durch die Worte Christi im Momente vollaus gesetzten Consecration, zum Zwecke der Enthüllung desselben vor den der heiligen Feier anwohnenden Gläubigen. Das göttliche Sacrament sei, sagt er, das gemeinsame Werk der drei göttlichen Personen. Wie der Sohn Gottes nach dem Rathschlusse des Vaters und dem Willen des heil. Geistes aus dem Schoosse Mariens Fleisch angenommen, so erschaffe dieselbe Dreieinigkeit diesen Leib des Altares,

catio, quae firmissimam continet verae substantialisque transmutationis probationem, . . . per ejusmodi commentarium non vana modo et inutilis efficitur, sed difficillimas objectiones parit, quas acutissima dialectica refellere non potest. . . . Consensus porro ecclesiarum omnium in agnoscenda elementorum panis et vini transmutatione magis efficaciter eos, qui veritatem sectantur, afficit, quam subtilissimae disputationes. Nihil autem consensum istum firmius demonstrat, quam constans ubique et semper recepta apud orientales Deum invocandi forma, ut summum in pane et vino miraculum faciat, idque *omnipotenti virtute sua*, et in altari, nempe ut fiant corpus et sanguis Christi. Ea verba non a theologis dictantur, non ab oratoribus rhetorice praedicantur ex superiori loco, sed illiteratae plebi exponuntur. . . Illius igitur orationis sententiam diversis interpretationibus, quarum stare nulla potest, *circumvenire, ecclesiam prodere est*, ne quid recentiorum quorumdam theologorum theologia detrimenti capiat. (Liturg. collect. II, p. 93.) — So auch Tottée: Verba haec *detorquere* ad effectus eucharistiae in nobis postulandos *ecclesiam luculentissimo, antiquissimo et constantissimo transsubstantiationis testimonio privare est.* (S. Cyrilli Hierosol. opp. ed. Touttée diss. III, c. XII, col. CCXXXVIII.) Vgl. noch Asseman, bibl. oriental. t. II, p. 201: *Duo* ibi (sc. in epiclesi) sacerdos postulat: *primum*, ut Spiritus sanctus adveniens et illabens convertat panem et vinum in corpus et sanguinem Christi, *alterum*, ut perceptionem ejusdem sacramenti piam fructuosamque efficiat. Den Versuch, den Inhalt der Epiklese blos auf die Wirkung des Sakraments zu beschränken, nennt er eine „speciosa expositio, *sed non ad rem.*“

indem der heil. Geist die Brod- und Weinsubstanz in die Substanz des Leibes und Blutes Christi wandle. Diese Wahrheit wünsche die Kirche eindringlichst ihren Gläubigen zur Erkenntniss zu bringen; darum rufe sie bei der Feier der Mysterien mit vielen Bitten und Gebeten, nicht blos vor, sondern auch nach dem Consecrationsacte zugleich mit dem Sohne auch den Vater und den heil. Geist an. Die Worte der Einsetzung und die Invocation des heil. Geistes drücken eigentlich dasselbe aus und bewirken dasselbe und zwar in Einem und demselben Momente. Wäre es menschlich möglich, Alles in Einem Athemzuge auszusprechen, so würde der Priester der Kirche gleichzeitig mit den wandelnden Worten des Herrn auch die Gebete aussprechen, welche vor dem Volke den Glauben bezeugen sollen, dass in dem Momente der Consecration die Gnade der ganzen Dreieinigkeit im heiligen Geiste präsent und wirksam sei. So aber müsse die Kirche sich der menschlichen Beschränktheit fügen und zeitlich eines auf das andere folgen lassen. Zwar seien die göttlichen Personen auch ohne dies Gebet in und mit den Worten Christi wirksam; doch dränge es den Priester, den heil. Geist ausdrücklich anzurufen, um seine Gegenwart dem Volke kund zu geben. Demnach müsse die ἐπίκλησις nicht eigentlich nach der Zeit beurtheilt werden, in welcher, sondern nach der Zeit, für welche sie geschehe, gleich als ob jene Zeit, da die Institutionsworte referirt werden, noch nicht verstrichen wäre, als dauerte sie fort, als würde Consesecrationswort und ἐπίκλησις in Einem Momente gesprochen.[462])

462) De sacramento eucharistiae et quibus verbis Christi corpus conficiatur. (Bibl. PP. max. t. XXVI, p. 795.) — Goar hat diese, wie er meint, „alle Schwierigkeit beseitigende" Interpretation Bessarion's recipirt: „Nubem difficultatis omnem sustulit accurate et erudite Bessarion", und damit selber seiner eigenen, allerdings scharfsinnigen und geistreichen, aber unhaltbaren Explication auf eine gewisse „mo-

Einen andern Weg schlägt der Benedictiner Touttée ein. Fr zieht mit vorzugsweisem Bezug auf mehrere Aeusserungen des heil. Augustin[463]) zur Begründung und Erklärung der ἐπίκλησις eine gewisse Nothwendigkeit und Wirksamkeit der kirchlichen Gebete heran. Seine Argumentation ist diese: Wiewohl einerseits der menschliche Minister der Sacramente es sei, der durch die äussere Administration des Sacraments, andererseits Christus, der in der nach seiner göttlichen Verheissung mit jenem äussern Vollzuge verbundenen Gnade taufe und Sünden vergebe: so könne doch in Wahrheit gesagt werden, dass auch die Kirche, nicht blos darum, weil sie durch ihren bestellten Minister die von Christus empfangene Schlüsselgewalt übe, sondern in noch anderm Sinne, nämlich durch die Wirksamkeit ihrer nie fehlenden Gebete, taufe und Sünden vergebe. Christus, der verheissener Massen seinen Stiftungen unausgesetzt gegenwärtig sei, bewirke, da er seine in ihnen fliessende Gnade von dem Gebete der Kirche abhängig gemacht habe, dass letzteres in der Kirche niemals fehle; er auch erhöre es allezeit. Bei jeder Sacramentspende verrichte die Kirche Gebete, welche die Wirkung des Sacraments von Gott erflehen; solche seien keine leere Ceremonie, sondern wahrhaftige Gebete der Kirche, vom Diener der Kirche in ihrem Namen gebetet und darum, weil völlig unabhängig von der persönlichen moralischen Beschaffenheit des spendenden Ministers, ihrer Wirksamkeit stets sicher. Mit diesen Principien vertheidige Augustin in allen seinen gegen die Donatisten verfassten Schriften die Giltigkeit der von Unwürdigen und Häretikern gespen-

ralische Transmutation" des physisch bereits gewandelten Sacraments eine untergeordnete Bedeutung zuerkannt. (Eucholog. p. 141 und 142.) Wir mögen deshalb auf diese nicht weitere Rücksicht nehmen.

463) Er citirt lib. 3. de baptism. c. 17; lib. 4. c. 4, n. 6; serm. 99, n. 9; serm. 295, n. 2.

deten Taufe. In gleicher Weise verhalte es sich mit den eucharistisch-liturgischen Consecrationsgebeten. Die Kirche recitire Christi Worte, welche, wie damals bei der ersten coena aus seinem eigenen, so jetzt aus dem Munde des stellvertretenden Priesters gesprochen, das Wunder der Wandlung wirken, und drücke auch ihr votum aus, dass Christus seine Verheissung erfüllen möge. Da sie dies aber nicht gleichzeitig vermöge, so sei sie gezwungen, beide Thaten zeitlich auseinander zu halten. Ob sie das Eine vor oder nach dem Andern thue, sei gleichgiltig, da der Act doch nur Einer sei. Doch scheine es passender, die in dem Gebete gelegene „causa impetrans" der „causa efficiens," d. i. den Worten Christi, vorausgehen zu lassen, wie die römische Liturgie thue, als umgekehrt, wie es im griechischen Ritus geschehe.[464])

Am stärksten hat die Bedeutsamkeit und Kraft der Epiklesis der durch seine Forschungen um die Liturgie und speciell um die Geschichte der ἐπίκλησις höchstverdiente Oratorianer Le-Brun hervorgekehrt.[465]) Er findet darin die zur Consecration nothwendige Intention der Kirche ausgedrückt, ohne welche die Einsetzungsworte wie ein blosses historisches Referat erscheinen müssten.[466]) In der römischen Liturgie vertritt ihm die Epiklese die Oration „*Quam oblationem*," deren Wichtigkeit er darum so hoch anschlägt,

464) Diss. III, c. 12, n. 96 und 97.

465) Das Resultat seines historischen „éclaircissement de la consécration" (diss. X, art. XVII, t. 3, p. 233.) fasst er schliesslich also zusammen: En voilà bien assez pour être persuadé par les témoignages clairs et uniformes des douze premiers siècles, par les professions de foi, par le sentiment des Orientaux, et par l'usage commun des églises d'Orient et d'Occident, que la consécration se fait *par les paroles de Jésus-Christ et par la prière du prêtre, et qu'elle n'est censée achevée qu'après cette prière,* soit qu'elle se fasse avant ou après.

466) Les prières qui accompagnent les paroles de Jésus Christ *marquent l'intention,* les désirs, et les vues qu'a l'église en faisant prononcer ces paroles, qui sans cela pourraient être regardées comme une lecture historique. (part. IV, art. VI, t. 1. p. 394.)

dass er für den Fall, dass ein vorgekommener Defect die Wiederholung der Consecrationsworte forderte, nicht blos, wie die Rubriken des Missale vorschreiben, den Abschnitt „Qui pridie“ oder „Simili modo“, sondern mit diesem zugleich das „Quam oblationem“ wiederholt wissen will.[467])

Cardinal Orsi führt im Grunde nur Bessarion weiter aus. Gott bewirkt, so commentirt er, die Consecration, wie die andern Werke seiner übernatürlichen Kraft, die er, sei es unmittelbar oder durch seine Diener vollzieht, in Einem Momente. Aber was von Gott im Momente vollbracht wird, kann der Mensch in Folge seiner Schwäche nicht im Momente fassen, geschweige vollkommen begreifen. Und doch ist es für letztern eine Nothwendigkeit, das Einzelne ins Auge zu nehmen und einer aufmerksamen Betrachtung zu unterziehen, denn so erst wird die Ehrfurcht vor der Majestät Gottes in ihm angeregt und die Bewunderung der göttlichen Macht und Liebe erweckt. Diesem Bedürfnisse kommt die Kirche entgegen, indem sie uns die Wunderwerke Gottes, welche die göttliche Kraft ohne Zeit vollbringt, in der Zeit zu anhaltender Beschauung und Erwägung vorhält, gleichsam die Gegenwart des momentan wirkenden Gottes festhaltend. So thut sie in auffälligster Weise in den Gebeten für die Verstorbenen, wo sie den Moment des Todes und das Hintreten der Seele in das Gericht Gottes, obwohl solche bereits in der Vergangenheit liegen, wie gegenwärtig fixirt, zu dem Zwecke, dass wir theils zu unserm eigenen Heile erschüttert, theils zu glühenderem Gebete für das ewige Heil der Verstorbenen angeregt werden. Dieselbe Bewandtniss habe es mit der ἐπίκλησις: „Nos summum illud sapientiae et bonitatis opus et maximum omnipotentiae miraculum (sc. consecrationis) tam cito quam a Deo factum est, comprehendere non valuimus: tardius enim Dei operatione se movet nostrae mentis intuitus, et divinae

467) l. c. t. 3, p. 234.

potentiae in operando celeritatem ne ipsa quidem, quae tam celeriter volat, adsequi possumus cogitatione. Ut igitur altius in hujus contemplatione mysterii mens nostra defigeretur et cum majori fructu versaretur, placuit ecclesiae patribus humanae mentis imbecillitati consulere, et nobis modo Patrem repraesentare, modo Filium, modo Spiritum sanctum *veluti per intervalla temporum coeleste mysterium consummantes,* quod reapse sine ulla mora aut temporis prolatione perficiunt.“ Die Schwierigkeit der Epiklesis, meint er, sei sonach keine grössere, als jene der erwähnten kirchlichen preces für die Verstorbenen.[468])

In neuester Zeit endlich hat Henke eine neue Verständigung über die Epiklese versucht. Aber auch sie ist fast nur auf den Gedanken der Vorgänger, insbesondere Le-Brun's und Orsi's, aufgebaut. Sein Resultat ist folgendes: Zur giltigen Conficirung des Sacraments sei die (actuale oder virtuale) Intention nothwendig. Durch den Hinzutritt dieser Intention erhalten die Consecrationsworte, wenngleich sie nicht ausdrückliche Gebetsform haben, den Charakter von Bitten, werden, wie Bellarmin sie richtig nenne, mystische Gebete (preces mysticae). Zwar sei es nun für die Conficirung des Sacraments nicht nothwendig, dass der Priester diese Intention, diesen mystischen Gebetscharakter auch ausdrücklich ausspreche; aber je tiefer er in den Geist seiner Stellung (der Stellvertretung Christi) eingegangen, desto mehr dränge es ihn, seine Intention auch vor Gott und den Gläubigen laut werden zu lassen; sein freies, innerliches Eingehen in die Meinung der Kirche zu seiner eigenen Befestigung auch im Wort zu fixiren; also den Gebetscharakter der in Christi Namen gesprochenen Worte auch herauszustellen; heraustretend aus der Stellvertretung Christi, in eigener Person, auch um das zu bitten, was er an Christi Stelle vollbracht hat. — In dem Volke

468) De invocatione Spiritus sancti cap. 5, p. 141—145.

dagegen soll der ganze Inhalt des Sacraments, die ganze Grösse des Wunders zum Bewusstsein gebracht, die Gefühle der Freude und des Dankes gegen Gott erregt, die Aufmerksamkeit festgehalten, überhaupt die rechte Disposition zur Aufnahme und Verwendung der ihnen gebotenen Gnade, zu würdiger Beiwohnung bei den höchsten Geheimnissen herangebracht werden. — Alle diese Zwecke erfülle die ἐπίκλησις des heiligen Geistes. Da findet die Intention der Kirche und des Priesters ihren Ausdruck; hier ist es ihm gegönnt, in feierlicher Weise sein Eingehen auf die Meinung der Kirche und in die Stellvertretung Christi zu bekunden; da tritt der geistige Willensact, welchen er, um nicht aus der Stellvertretung Christi herauszufallen, im Herzen verschliessen musste, nun auch auf die Zunge. Da wird ferner den Gläubigen der ganze Inhalt des Geheimnisses und die ganze Grösse des Wunders erschlossen. Endlich wird hier auch die Concurrenz des Vaters und des heil. Geistes zur Vollbringung des Sacraments hervorgehoben; denn die ἐπίκλησις richtet sich meistens an den Vater, und es wird in derselben geradezu um Herabkunft des Geistes, um Ueberschattung, Heiligung der Opfergaben durch denselben gefleht.[469])

Auch diese[470]) Lösungsversuche sind, wie Kössing rich-

469) Die katholische Lehre über die Consecrationsworte S. 78. 79. 83.

470) Wir haben, wie oben versprochen wurde, nur der hervorragendsten Erwähnung gethan, insbesondere derjenigen, welche mehr *ex professo* sich mit dem Probleme der Epiklese beschäftigt haben. Unter den andern, die gelegentlich kurzgefasste Andeutungen gegeben haben, mag nur noch Hefele genannt werden. Seine Bemerkungen (s. die Abhandlung: „der Protestantismus und das Urchristenthum“ Tüb. Quartalschr. Jahrg. 1845, S. 203) beschränken sich auf das ἀποφαίνειν der Epiklesis der Liturgie der apostol. Constitutionen. Dieser Ausdruck, meint er, bedeute nimmer eine Verwandlung, Umgestaltung u. drgl., sondern ein Vorzeigen, Kundthun, Erkennenlassen. Demgemäss laute die Bitte dahin: der heil. Geist solle das Brod als den Leib Christi uns erkennen lassen, zu unserer Ueberzeugung bringen. Aehnlich Daniel (cod. lit. IV, p. 412): Accessit invocatio

tig bemerkt,[471]) nicht geeignet, zufrieden zu stellen. Soll die ἐπίκλησις der förmliche Ausdruck der Intention sein, so ist nicht einzusehen, wie solcher nicht vor, sondern nach den Consecrationsworten seine Stelle sich ersah. Zudem trägt die Intention so sehr den Charakter eines priesterlichen Privatactes, dass die Kirche eine Verlautbarung derselben bis zur Stunde bei keinem liturgischen Acte, am allerwenigsten nach demselben gefordert hat. Dann vergesse man nicht, dass die erste Kirche — und von ihr haben wir die Epiklese empfangen und dürfen sie darum nur aus ihrem Geiste verstehen — in so lebendiger Unmittelbarkeit, mit so frischer Wärme und Begeisterung die einzelnen vom Herrn überkommenen Stiftungen feierte, dass ihr selbst die innere, stille Erweckung und Formi-

Spiritus, ut dona sacra, in corpus et sanguinem transversa, populo *manifestet* atque *declaret*. Quam efficaciam Spiritus, ut ita dicam, *declarativam* etiam hodie sibi implorat Romana ecclesia (?), orando: Veni sanctificator et Quam oblationem. Graeca mutavit declarantem Spiritum in *transmutantem*, precando: ποίησον τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον τίμιον σῶμα τοῦ Χριστοῦ. — Wir scheuen die gefährlichen Consequenzen dieser Auffassung, weil sie, abgesehen davon, dass sie diesen Theil der Liturgie nach Text und Ritus völlig unverständlich macht, sämmtliche übrige Liturgieen als falsche Bildungen erscheinen lassen muss, und halten zu Renaudot, der die Identität des Sinnes der in den verschiedenen Liturgieen gebrauchten Verben ἀποφαίνειν, ἀναδεικνύναι, τελειοῦν, ποιεῖν auf's Ueberzeugendste nachgewiesen hat (collect. I. p. 241) und v. Drey, der betreffs des ἀποφαίνειν der apostol. Constitutionen bemerkt: „ἀποφαίνω: ich decke auf, enthülle, bringe an's Licht z. B. ἵππον Xen. Eq. X, V; ich zeige vor, bringe dar zur Gemeinschaft, εἰς τὸ κοινὸν ἀποφ. Xen. Oeconom. VII, 13; ich mache fertig und zeige vor z. B. ἱμάτιον Xen. Oecon. VII, 6; ich weise nach, mache gewiss, zeige dass etwas sei Xen. Memorab. I, 7, 4. Plato Gorg. § 173. Jede dieser Bedeutungen auf die obige Stelle angewandt, führt zu dem Begriffe einer Verwandlung. Und wozu diente sonst die feierliche Herbeirufung der Alles schaffenden Kraft Gottes?" (Neue Untersuchungen über die Constitutionen und Canones der Apostel S. 110.) Vgl. noch rücksichtlich des ἀναδεικνύναι unsere Ausführungen (Note 51).

471) Liturg. Vorles. S. 514.

rung der (übrigens in ihrer abstract begrifflichen Abgrenzung aus einer viel späteren Zeit stammenden) Intention, um so mehr also ihre äussere Verlautbarung durchaus ferne lag. — Wollte man aber die ganze Grösse des Wunders den mitfeiernden Gläubigen zum lebendigen Bewusstsein bringen und diesen so den reichen Inhalt des Consecrationsactes, insbesondere die gnadenvolle Thätigkeit der göttlichen Dreieinigkeit im heil. Geiste erschliessen, so hätte der Priester doch gerade diese Anrufung nicht mit leiser, sondern mit lauter Stimme vollziehen müssen.[472]) — Was die von Touttée zur Erklärung herangezogene Wirksamkeit der kirchlichen Gebete betrifft, so darf eine solche zwar überhaupt nicht in Abrede gestellt werden, aber weder begreift sich aus ihr irgend welche Nothwendigkeit, noch die zeitliche Nachfolge der Epiklese, wie er denn auch namentlich betreffs der letztern offen bekennt, dass die Präcedenz ihm passender scheine. — Dasselbe gilt von Bessarion, obgleich seine Gedanken das Giltigste von Allem enthalten, was über unsern Gegenstand gesagt worden ist.

Wir sind demnach genöthigt, die alte Frage über Sinn und Bedeutung der *ἐπίκλησις* von Neuem aufzunehmen.

Der Gang der darauf zielenden nachfolgenden Erörterungen bestimmt sich leicht durch zwei auf dem Kirchenglauben ruhende und bislang vielfach schon hervorgetretene

472) Wir verweisen bezüglich des Modus der Recitation des Consecrationskanon d. i. seiner lauten oder leisen Pronuntiation, auf die scharfsinnigen Untersuchungen Le-Brun's: diss. XV sur l'usage de réciter en silence une partie de la messe dans toutes les églises du monde (explicat. de la messe IV, p. 226) und begnügen uns mit dem kurzen Hinweise darauf, dass sogar der spätere Ritus der Griechen (seit Justinian I) die eigentliche Anrufung des heil. Geistes *μυστικῶς*, und nur das „*ποίησον κτλ.*“ *ἐκφώνως* zu sprechen befiehlt. Siehe die Lit. des heil. Jakobus (Dan. IV, 114), des Markus (p. 162). In der Liturgie des Basilius, Chrysostomus und der Armenier ist selbst für letzteres das Stillgebet vorgeschrieben. (Dan. p. 430, 359, 465.)

Momente, deren eines eine dem Gebete der ἐπίκλησις feindliche, das andere eine ihm freundliche Seite zu vertreten scheint. Jenes liegt in dem Glauben der Kirche an die Consecrationskraft der Einsetzungsworte, dieses in dem Glauben derselben Kirche an die consecratorische Wirksamkeit des heil. Geistes. Erst dann, wenn wir nach diesen beiden Seiten hin uns orientirt haben, resp. der Gründe, worauf dieser Glaube basirt, bewusst geworden, werden wir auf gesichertem Boden an die Lösung selber gehen dürfen.

A. Voruntersuchungen.

Erste Voruntersuchung.

Die Consecrationskraft der Einsetzungsworte.

Nach dem Glauben der Kirche sind die die Wandlungskraft der eucharistischen Elemente in sich tragenden Weihe- oder Consecrationsworte jene Stiftungsworte der ersten coena, welche die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi bezeichnen, nach römischem Ritus also die Worte: hoc est corpus meum, hic est calix sanguinis mei. Hierüber giebt es keinerlei Zweifel. Mag auch eine förmliche conciliarische Entscheidung fehlen:[473]) die gegentheilige Behauptung sähe sich sofort in den schreiendsten Widerspruch gesetzt mit der Praxis der Kirche. Oder konnte die Kirche ihre Ueberzeugung schärfer accentuiren als durch die Adoration und Eleva-

473) Das Dekret Eugen's IV an die Armenier: „Forma hujus sacramenti sunt verba salvatoris, quibus hoc sacramentum conficitur. Sacerdos enim in persona Christi hoc conficit sacramentum; nam ipsorum verborum virtute substantia panis in corpus Christi et substantia vini in sanguinem convertuntur", hat bekanntlich nicht unausweichlich dogmatische Giltigkeit, und selbst das Tridentinum hat sich ausdrücklich über die Form der Eucharistie nicht ausgesprochen (vgl. sess. XIII. de eucharist. cap. 1, 3 und 4). Wohl aber lassen der cateschism. Roman. (p. II, c. 4, qu. 19 und 21) und das Missale Roman. (de defectibns formae) keine Bedenken zu. Vgl. Henke, die Consecrationsworte S. 13–16.

tion, wie sie solche von dem feiernden Priester alsogleich nach jenen Worten vollzogen wissen will?

Und doch taucht aus demselben Boden, worin, wie eben bemerkt, eine so unüberwindliche Bezeugung des Glaubens der Kirche wurzelt, ein Widerspruch auf. Wohl nämlich macht der bezeichnete liturgische Ritus es völlig unzweifelhaft, dass die Kirche mit den Stiftungsworten die Consecration als vollaus gesetzt erachte, nicht so aber auf den ersten Blick der liturgische Text.

Es springt ohne besondere Prüfung in die Augen, dass die kirchlichen Consecrationsworte einem geschichtlichen Berichte inserirt sind, der von der Einsetzungsthat Christi handelt. Der Priester erzählt, was Christus damals gethan: dass er nämlich Brod in seine heiligen und ehrwürdigen Hände genommen habe, Dank gesagt, gesegnet und gesprochen habe: dies ist mein Leib u. s. w., ja er hält die Form des historischen Referats bis zum Ende so entschieden fest, dass er selbst nicht einmal des schliesslichen Befehles Christi vergisst: „haec quotiescunque feceritis, in mei memoriam facietis.“ Damit scheinen die Consecrationsworte unter die Signatur eines geschichtlichen Referats zu treten und man begreift nicht, wie sie dann operativ sein, in der Gegenwart das Sacrament wirken sollen. Zwar will die Kirche diese Worte nicht als eine Erzählung aus geschichtlicher Vergangenheit gesprochen wissen: sie bezieht sie auf die gegenwärtige Feier, auf die gegenwärtigen Elemente, indem sie ihren Priester anweist, selbe auf die vorliegenden Gaben des Brodes und Weines zu appliciren d. i. mit Intention zu sprechen, und tritt so innerlich aus der historischen Relation heraus und in eine Action der Gegenwart hinein; davon weiss jedoch der Text des Consecrationsactes nichts, und wer von dem innerlichen Intentionsacte der Kirche anderweitig keine Kunde hätte, müsste, wenn er jenen läse oder hörte, ein blosses historisches Factum zu vernehmen glauben. Knüpft

nun gar der Priester seine weitere Rede mit dem „μεμνημένοι τοίνυν" oder „*Unde* et memores" an den verlautbarten Befehl Christi „τοῦτο ποιεῖτε", ruft er den heil. Geist auf die Opfergaben herab und bittet inbrünstig um deren Wandlung, so scheint damit vollends eine offene Constatirung des referirenden Charakters der vorausgegangenen Einsetzungsworte gegeben zu sein. So haben thatsächlich die schismatischen Griechen: ein Nikolaus Kabasila, Markus von Ephesus u. a. argumentirt und dadurch den, wie sie sagen, „ἐν εἴδει διηγήσεως" oder „διηγηματικῶς," wie zur Erinnerung, zu neuer, frischer Kenntnissnahme recitirten Einsetzungsworten die Consecrationskraft zu entziehen und letztere in die nachfolgende ἐπίκλησις zu verlegen gestrebt.[474])

Es kann demnach keine Frage sein, dass eine wahre Würdigung der Epiklese vor Allem durch ein richtiges Verständniss der Einsetzungsworte bedingt ist.

Wollen wir uns aber nicht von dem trügerischen Scheine selbstgemachter Theorieen irre leiten lassen, so werden wir die Schöpferin dieser liturgischen Ordnung, die Kirche, um die Absicht befragen müssen, welche sie von Anbe-

474) S. Not. 13. 14. 15. — Ihnen sind neuere Protestanten gefolgt. Vgl. u. a. Abeken: Die Liturgieen der alten Kirche lassen ohne Ausnahme (selbst in der römischen Messe hat sich davon noch die Spur erhalten) das Gebet um Segnung (Weihung) der Elemente durch den heil. Geist erst auf die Einsetzungsworte folgen, setzen also voraus, dass durch diese selbst die Elemente noch nicht gesegnet oder geweiht worden seien. Die Einsetzungsworte sind dort ... nur die historische Anknüpfung an die Einsetzung des Herrn, die Erwähnung des Gebots, welches die Gemeinde dann in dem Dankgebet und der Verkündigung des Todes des Herrn erfüllen will ... Die Bezeichnung der letztern (der Einsetzungsworte) als Weihung oder Consecration ist also in keiner Weise weder kirchlich, noch biblisch zu rechtfertigen; es ist dieselbe vielmehr einer der mit der Wandlungslehre zusammenhängenden Irrthümer der katholischen Kirche, welcher in der evangelischen Kirche hängen geblieben ist. (Gutachten S. 139.)

ginn mit der Recitation des Einsetzungsactes resp. der Einsetzungsworte verbunden hat, und dies um so mehr, als der oben zur Bezeugung ihres Glaubens angezogene Elevationsritus an dieser Stelle ein Specialritus der lateinischen Kirche ist, der selbst in letzterer erst mit dem 13. Jahrhundert allgemeine Geltung erlangt hat. Wir wollen zunächst die ältesten Väter der Kirche hören, sodann die Liturgieen selber näher in's Auge fassen.

a. Die Väter.

Jener dogmatisch so bedeutsame Bericht, worin der Apologet und Martyr Justinus das glänzende Zeugniss über den Glauben der frühesten nachapostolischen Kirche an die reale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie niedergelegt hat, begreift zugleich ein wichtiges liturgisches Document, sofern er auch über die Form der Consecration Auskunft gibt. Die vielfach besprochene und missdeutete Stelle lautet: „*Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν· ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν, καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι.*“[475]) Offenbar schreibt hier Justin innerhalb des von ihm kurz voraus ausführlich vorgelegten liturgischen Gebetsactes, worin die Kirche den Stiftungsact Christi vollzieht,[476]) einem *εὐχῆς λόγος ὁ παρ' αὐτοῦ* (*Χριστοῦ*) die Kraft zu, die *τροφή* des Brodes und Weines zu einer *εὐχαριστηθεῖσα* (consecrirten), zum Leibe und Blute des durch den *λόγος θεοῦ* Fleisch gewordenen Jesus zu

475) Apol. 1, 66.
476) Ib. c. 65. Vgl. oben S. 19.

machen. Man hat gefragt, was unter diesem εὐχῆς λόγος zu verstehen sei und protestantischerseits da und dort die Ansicht aufgestellt, als habe Justin das Vaterunser gemeint, da dieses das einzige bekannte, vom Herrn überkommene Gebet, ein εὐχῆς λόγος sei.[477]) Diese Be-

477) Rudelbach, die Sacrament-Worte. Nördlingen 1851. S. 67 u. 68: „Was ist εὐχὴ λόγου, wenn man nicht zu gezwungenen Erklärungen seine Zuflucht nimmt, . . . anders als das Gebet des Herrn? . . . Es ist also offenbar beides (das Gebet des Herrn und die Epiklesis) kirchlich, und, fügen wir hinzu, beides schriftgemäss (?), und es möchte die Frage zuerst folglich sich so herausstellen, welches von beiden das höchste Alterthum für sich habe. Hier nehmen wir nun die eben berührte Stelle Justin's entschieden in Anspruch für die Sitte der lateinischen Kirche, die auch in unsere Lutherische Kirche übergegangen ist, und behaupten zuversichtlich, die Zeugnisse Cyrill's von Jerusalem, Hieronymus', Augustin's, und zuletzt Gregor's des Grossen (er citirt Cyrill. cateches. myst. V, 11; Hieron. contr. Pel. lib. III, c. 3; August. ep. ad Paulin. LIX, 5; Gregor ep. lib. VII, 64.) erhalten so erst volles Licht und volle Beweiskraft" und: „Für das Erstere, nämlich, dass das Gebet des Herrn wesentlich zur Consecration gehört (obgleich die Consecration selbst durch die Worte: „das ist mein Leib, das ist mein Blut" vollbracht werde), entschied sich besonders seit dem fünften Jahrhundert die lateinische, für das Letztere (die Anrufung) die griechische Kirche." — Otto (S. Justini opp. t. I, p. I, pag. 156, not. 3): „orationem autem dominicam significare videtur." — Bunsen (Hippolytus II, S. 374): „Dass das Gebet des Herrn den Schluss eines Dankgebetes bildete, welches dem Abendmahle voranging, kann man aus der dem feierlichen Amen der Gemeinde bestimmten Stelle schliessen, dass es aber als das Gebet der Weihung oder Segnung betrachtet ward, wird ausdrücklich erklärt in der berühmten und so oft gemissdeuteten Stelle, die sich (c. 66) . . . befindet." Mehreres über diese seine gesammte Construction der Liturgieen durch herrschende Ansicht s. oben S. 16. Sie fällt schon allein durch die Thatsache, dass in der alten Kirche das Vaterunser (die „*publica et communis* oratio" nach Cyprian, de dominica oratione cap. 5) nicht vom consecrirenden Priester, sondern von der ganzen gegenwärtigen Gemeinde (vom λαός) gesprochen wurde. Vgl. die Liturgieen des heil. Jakobus, Markus, Basilius, Chrysostomus (Daniel cod. lit. IV, p. 123, 163, 436, 364). Das „Ἀμήν", womit das Volk nach Justin die „εὐχὰς καὶ εὐχαριστίας" (cap. 65 u. 67) schliesst, kann sonach nicht dem Gebete des Herrn gegolten haben. Selbst Pfaff (diss. de consecratione veterum eucharistica l. c. p. 362) gesteht: „nihil in oratione

hauptung findet in dem Contexte keinen Anhalt. Zuvörderst beachte man, dass Justin unmittelbar vorausgehend (Cap. 65) den eucharistischen Act bezüglich der darin vorkommenden Gebete als einen aus ausführlichen Lob- und Danksagungsgebeten bestehenden schildert (*αἶνον καὶ δόξαν τῷ πατρὶ τῶν ὅλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει καὶ εὐχαριστίαν . . . ἐπὶ πολὺ ποιεῖται*),[478]) worunter selbstverständlich das Gebet des Herrn weder formell noch inhaltlich subsumirt werden kann. Sodann sagt Justin eigentlich nicht, dass die *εὐχή*, sondern der *λόγος εὐχῆς* vom Herrn herrühre: es heisst *δι' εὐχῆς λόγου τοῦ* und nicht *τῆς παρ' αὐτοῦ*. Zwar muss im Allgemeinen die Möglichkeit zugegeben werden, *λόγος εὐχῆς* zu Einem Begriffe zusammen zu fassen und darunter ein Gebet zu verstehen,[479]) aber an unserer Stelle fordert der nächste Context, die Parallele nämlich, in welcher *λόγος εὐχῆς* zu *λόγος θεοῦ* steht, die Accentuirung des *λόγος*. Letztlich entscheidet über den Sinn des *λόγος εὐχῆς* der nachfolgende, begründend angeschlossene Satz: „*οἱ*

ista extat, quod ad benedictionem symbolorum eucharisticorum perficiendam spectet," und unbefangene Protestanten sind der dafür ausgebeuteten Stelle aus Gregor's Schriften (lib. IX, ep. 12 ad Joann. Syracus.) gerecht geworden. Vgl. besonders Daniel l. c. I, p. 41 sq. IV, p. 8.

478) Vgl. cap. 67: *ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει.* Das „*ὅση δύναμις αὐτῷ*" weist zwar nicht, wie man gewollt hat, auf einen aus augenblicklicher Begeisterung strömenden freien Erguss des fungirenden Liturgen hin, sondern drückt nur das gegenüber der Grösse der unaussprechlichen göttlichen Wohlthaten der Erschaffung und Erlösung sich geltend machende Gefühl der Unvermögenheit aus (vgl. die Liturgie der apostol. Constitutionen, wo nach dem schon vollendeten Dankpreise und trotz dessen bedeutenden Umfanges das demüthige Geständniss abgelegt wird: *εὐχαριστοῦμέν σοι, θεὲ παντόκρατορ, οὐχ ὅσον ὀφείλομεν, ἀλλ' ὅσον δυνάμεθα*), immer aber redet es von Gebeten, die mit den engen Grenzen der oratio dominica unverträglich sind.

479) Cap. 13: *λόγῳ εὐχῆς καὶ εὐχαριστίας ἐφ' οἷς προσφερόμεθα πᾶσιν, ὅση δύναμις, αἰνοῦντες.*

γὰρ ἀπόστολοι . . . οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλθαι αὐτοῖς· τὸν Ἰησοῦν λαβόντα ἄρτον εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἀνάμνησίν μου, τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου· καὶ τὸ ποτήριον ὁμοίως λαβόντα καὶ εὐχαριστήσαντα εἰπεῖν· τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου," wo das doppelt wiederholte „εὐχαριστήσαντα" die deutlichste Beziehung zum vorausgegangenen „εὐχαριστηθεῖσα" nimmt und so nicht zweifelhaft bleibt, dass der λόγος der Einsetzungsworte gemeint sei. Dieser kann denn auch nach einer zweifachen Rücksicht ein εὐχῆς λόγος heissen: einmal, weil er zu einer εὐχή gehört, in dieselbe aufgenommen, verflochten ist,[480]) und andererseits, weil sowohl der ursprüngliche Stiftungsact als die kirchlich liturgische Nachfeier desselben so wesentlich und entschieden das Gebetsgepräge an sich tragen, dass daraus die (wie wir später nachweisen werden, im Aufblick zu Gott gesprochenen) Einsetzungsworte, wenngleich sie an sich der formellen Gebetsfassung entbehren, Gebetscharakter empfangen.[481])

Hiernach werden wir Justin als den ältseten Gewährsmann dafür anführen dürfen, dass die in der Liturgie seiner Zeit in Referatform gesprochenen[482]) und ringsum in „Gebete und Danksagungen" aufgenommenen, gleichsam von diesen umrahmten Einsetzungsworte keineswegs als ein die

480) So fasst auch Orsi (de invocatione Spiritus sancti p. 65) die verba evangelica als „praecipua gratiarum actionis pars." — Dass εὐχὴ die Opfergebete im Allgemeinen bezeichnen könne, dafür dürfte auch Ignatius (ad Smyrn. cap. 7): „εὐχαριστίας καὶ προσευχῆς ἀπέχονται" angeführt werden können, denn offenbar ist hier nicht vom Gebete überhaupt die Rede, sondern von dem bei der kirchlichen Feier der Eucharistie gesprochenen Gebete, dessen sich die Doketen in gleicher Weise, wie der Eucharistie selber, enthielten, weil sie in Folge ihres Irrthums die Gegenwart des wahrhaftigen Leibes und Blutes Christi leugneten. Damit stimmt die zu dieser Stelle gehörige Variante: „προσφορᾶς" statt „προσευχῆς."

481) Dafür werden wir später den Beweis beibringen.

482) Wir besitzen keine einzige Liturgie, welche die Einsetzungsworte anders als in der Form der Erzählung aufführte.

lebendige Auffrischung der Erinnerung an die ehemalige That Christi beabsichtigendes historisches Citat galten, sondern als die sacramentale Weihe enthaltend und wirkend kirchlich geglaubt wurden.[483])

Mit Justin stimmt wesentlich Irenäus. Wie jenem die τροφὴ εὐχαριστηθεῖσα, so ist diesem der „panis, *in quo gratiae actae sunt*" (ἄρτος εὐχαριστηθείς),[484]) der Leib des Herrn. Näherhin werden dann als Bestandtheile dieser εὐχαριστία angegeben: die „ἐκκλησις τοῦ θεοῦ" und der „λόγος θεοῦ". Von letzterm spricht Irenäus zweimal: „ὁπότε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ," und weiter: „καὶ προςλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ."[485]) Vergleicht man damit die parallele Aeusserung: ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προςλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ (oder wie wir aus lib. I, c. 13, § 2 substituiren können: „τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως") οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ' εὐχαριστία,"[486]) so wird man bei λόγος τοῦ θεοῦ nicht an die Hypostase des Logos, sondern an einen formalen λόγος denken und darunter die von ihm selber und zwar mit ausdrücklichster Bezugnahme auf die von Christus damit eingesetzte neutestamentliche Oblation citirten Stiftungsworte verstehen müssen.[487]) Was demnach bei Justin in prägnanter Zusammen-

483) Das „ἐδιδάχθημεν" der citirten Stelle spricht von dem Glauben der Kirche.

484) Adv. haer. IV, 18, §. 4.

485) Ibid. V, 2, §. 3.

486) Ibid. IV, 18, §. 5.

487) Ibid. IV, 17, §. 5: Sed et suis discipulis dans consilium, primitias Deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ut ipsi nec infructuosi nec ingrati sint, eum qui ex creatura panis est, accepit et *gratias egit dicens:* hoc est corpus meum. Et calicem similiter, qui est ex creatura, quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est, et *novi testamenti novam docuit oblationem,* quam ecclesia

fassung als „λόγος εὐχῆς ὁ παρ' αὐτοῦ", erscheint bei Irenäus entfaltet als „λόγος θεοῦ" und „ἔκκλησις θεοῦ".

Ebenso wird von Origenes zu wiederholten Malen mit Anwendung von 1 Timoth. 4, 5. („πᾶν κτίσμα θεοῦ καλὸν, καὶ οὐδὲν ἀπόβλητον μετὰ εὐχαριστίας λαμβανόμενον· ἁγιάζεται γὰρ διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως"), wie sie auch andern Vätern geläufig ist,[488]) dem „λόγος θεοῦ" in Verbindung mit der „ἔντευξις," gleichmässig aber auch gesondert sowohl der ἐπιγενομένῃ αὐτῷ (βρώματι) εὐχῇ, als dem ἐπ' αὐτῷ (ἄρτῳ) εἰρημένος λόγος allein die Consecration zugeschrieben, und kann letzterer schwerlich auf etwas anderes, als auf das Testamentswort Christi gedeutet werden.[489])

Bestimmteres erfahren wir von Basilius. Obgleich er den, wie er berichtet, aus der ἄγραφος διδασκαλία stammenden ῥήματα τῆς ἐπικλήσεως eine bedeutungsvolle Beziehung (μεγάλη ἰσχύς) zur Consecration (ἀνάδειξις) zutheilt, weist er ihnen dennoch nur den Rang eines Epilogs zu. Das Centrum der ἀνάδειξις bilden die vom Apostel und Evangelium berichteten Worte der Institution Christi; um dasselbe reihen sich die antecedirenden und succedirenden Gebete: „οὐ γὰρ δὴ τούτοις ἀρκούμεθα, bemerkt er, ὧν ὁ ἀπόστολος ἢ τὸ εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη, ἀλλὰ καὶ προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ἕτερα, ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχύν."[490])

Noch deutlicher weiss sein Bruder, Gregor v. Nyssa, in seinem „λόγος κατηχητικός" um das bei der kirchli-

ab apostolis accipiens, in universo mundo offert Deo. — Vgl. über die Bedeutung des λόγος θεοῦ noch Kahnis, die Lehre vom Abendmahle. Leipzig 1851. S. 189 ff. und Harnack, der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter. Erlangen 1854. S. 293 ff.

488) So Gregor v. Nyssa. Siehe die weiter unten angeführte Stelle.

489) Comment. in Matth. t. XI, 14. S. oben Note 68.

490) Vgl. oben Note 51.

chen Feier unverzüglich wandelnd-wirkende Einsetzungswort Christi. An der nach Naturgesetzen vor sich gehenden Wandlung der gewöhnlichen Speise des Brodes in Fleisch und Blut des Geniessenden ein Analogon aufstellend, zeigt er, wie bei der kirchlich eucharistischen Feier noch immer (*καὶ νῦν*) eine Wandlung geschehe, nicht jedoch eine solche natürliche und allmählige, wie sie im Gefolge des Genusses (*βρῶσις*) der gewöhnlichen Speise statthabe, sondern eine augenblicklich und zwar im Gefolge eines *λόγος* eintretende, den er sofort ausdrücklich namhaft macht als das vom schaffenden Gottes-Logos herrührende Stiftungswort: *τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου.* „*Καλῶς οὖν καὶ νῦν*, sagt er, *τὸν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομεν . . . ὁ ἄρτος, καθώς φησιν ὁ ἀπόστολος, ἁγιάζεται διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, οὐ διὰ βρώσεως προϊὼν εἰς τὸ σῶμα γενέσθαι τοῦ λόγου, ἀλλ' εὐθὺς πρὸς τὸ σῶμα διὰ τοῦ λόγου μεταποιούμενος, καθὼς εἴρηται ὑπὸ τοῦ λόγου, ὅτι τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου.*“ 491)

Auch vom dritten Kappadocier, dem heil. Gregor dem Theologen, erhalten wir über unsere Frage Aufschluss, aus seinem kurzgefassten, aber gehaltvollen Briefe an den Bischof Amphilochius, worin er diesen um die priesterliche Opfer-Fürbitte angeht in folgender geistreicher Form: „zögere nicht für mich zu beten, wann du durch das Wort das Wort (den Logos) herabziehst, wann du in unblutiger Schlachtung den Leib und das Blut des Herrn schlachtest mit dem Opfermesser seines Wortes.“492) Dass Gregor hier unter dem Worte, das den Logos aus den Himmeln auf den Altar her-

491) ed. Krabinger, Monach. 1838, p. 71. Die Noten zu der von ihm festgestellten richtigen Lesart siehe ibid. p. 285 u. 286.

492) *Ἀλλ' ὦ θεοσεβέστατε, μὴ κατόκνει καὶ προσεύχεσθαι καὶ πρεσβεύειν ὑπὲρ ἡμῶν, ὅταν λόγῳ καθέλκῃς τὸν λόγον, ὅταν ἀναιμάκτῳ τόμῃ σῶμα καὶ αἷμα τέμνῃς δεσποτικὸν, φωνὴν ἔχων τὸ ξίφος.* Epist. 171. (Opp. t. II ed. Caillau, p. 140.)

abziehe, das Stiftungswort Christi verstanden habe, geht unzweifelhaft aus der angefügten Epexegese hervor, worin er von einem eine unblutige Schlachtung bewirkenden Worte redet. Denn in der ganzen Liturgie sind es eben nur die zweitheilig über die Elemente des Brodes und Weines gesprochenen Consecrationsworte, welche, da sie den Leib und das Blut Christi in mystischer Scheidung unter den zwei gesonderten Gestalten präsent setzen, einem unblutig schlachtenden Opfermesser verglichen werden können.

Der beredte Herold der *ἐπίκλησις*, Johannes Chrysostomus, der uns oben mit hinreissender Schönheit der Rede den Priester am Altare vorführte, die Hände zum Himmel erhebend und mit Herzensinbrunst die Herabkunft des consecrirenden heiligen Geistes erflehend,[493]) redet dessungeachtet mit determinirter, keinen Schatten eines Zweifels übrig lassender Bestimmtheit von der Wandlungskraft des Einsetzungswortes: Christus sei es, der mit seiner fort und fort gegenwärtigen Kraft, wie am ersten Tische der Stiftung, sein Wort realisire, das stellvertretend (*σχῆμα πληρῶν*) sein Priester ausspreche: „*Πάρεστιν ὁ Χριστὸς, καὶ νῦν ἐκεῖνος ὁ τὴν τράπεζαν διακοσμήσας ἐκείνην, οὗτος καὶ ταύτην διακοσμεῖ νῦν. Οὐδὲ γὰρ ἄνθρωπός ἐστιν ὁ ποιῶν τὰ προκείμενα γενέσθαι σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ, ἀλλ' αὐτὸς ὁ σταυρωθεὶς ὑπὲρ ἡμῶν Χριστός. Σχῆμα πληρῶν ἕστηκεν ὁ ἱερεὺς, τὰ ῥήματα φθεγγόμενος ἐκεῖνα· ἡ δὲ δύναμις καὶ ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἐστί. Τοῦτό μού ἐστι τὸ σῶμα, φησί· Τοῦτο τὸ ῥῆμα μεταῤῥυθμίζει τὰ προκείμενα· καὶ καθάπερ ἡ φωνὴ ἐκείνη ἡ λέγουσα· αὐξάνεσθε, καὶ πληθύνεσθε, καὶ πληρώσατε τὴν γῆν, ἐῤῥέθη μὲν ἅπαξ, διὰ παντὸς δὲ τοῦ χρόνου γίνεται ἔργῳ ἐνδυναμοῦσα τὴν φύσιν τὴν ἡμετέραν πρὸς παιδοποιΐαν· οὕτω καὶ ἡ φωνὴ ταύτη ἅπαξ*

493) Vgl. oben S. 30.

λεχθεῖσα καθ' ἑκάστην τράπεζαν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις ἐξ ἐκείνου μέχρι σήμερον καὶ μέχρι τῆς αὐτοῦ παρουσίας, τὴν θυσίαν ἀπηρτισμένην ἐργάζεται"[494]) und: „ἡ προςφορὰ ἡ αὐτή ἐστι, κἂν ὁ τυχὼν προσενέγκῃ, κἂν Παῦλος, κἂν Πέτρος· ἡ αὐτή ἐστιν, ἣν ὁ Χριστὸς τοῖς μαθηταῖς ἔδωκε, καὶ ἣν νῦν οἱ ἱερεῖς ποιοῦσιν· οὐδὲν αὐτὴ ἐλάττων ἐκείνης, ὅτι καὶ ταύτην οὐκ ἄνθρωποι ἁγιάζουσιν, ἀλλ' αὐτὸς ὁ καὶ ἐκείνην ἁγιάσας. Ὥσπερ γὰρ τὰ ῥήματα, ἅπερ ὁ θεὸς ἐφθέγξατο, τὰ αὐτά ἐστιν, ἅπερ ὁ ἱερεὺς καὶ νῦν λέγει, οὕτω καὶ ἡ φροςφορὰ ἡ αὐτή ἐστιν."[495])

494) De proditione Judae hom. 1, n. 6. (Opp. S. Chrys. ed. Montfaucon. Paris 1838. t. II, p. 453.) — Fast gleichlautend ist die Stelle hom. 2 de prodit. Jud. (l. c. p. 465): Πάρεστιν καὶ νῦν ὁ Χριστὸς τὴν τράπεζαν κοσμῶν· οὐ γὰρ ἄνθρωπός ἐστιν ὁ ποιῶν τὰ προκείμενα γενέσθαι σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ. Σχῆμα πληρῶν μόνον ἕστηκεν ὁ ἱερεὺς, καὶ δέησιν προσφέρει· ἡ δὲ χάρις καὶ ἡ δύναμίς ἐστιν τοῦ θεοῦ ἡ πάντα ἐργαζομένη. Τοῦτό μού ἐστι τὸ σῶμα, φησί. Τοῦτο τὸ ῥῆμα τὰ προκείμενα μεταῤῥυθμίζει. — Nikolaus Kabasila bemüht sich, den Lateinern, welche mit dieser den Griechen so heiligen Auctorität die alleinige Wirksamkeit der Einsetzungsworte verfochten, diese gewaltige Waffe zu entreissen, indem er die vom heil. Lehrer zwischen den Consecrationsworten und dem die Kraft der Fortpflanzung für alle Geschlechter enthaltenden Segensworte: „crescite et multiplicamini" gezogene Parallele urgirt und für die von ihm beliebte Mitwirksamkeit der ἐπίκλησις ausbeutet. Wie nämlich, so argumentirt er, jenes Segenswort des Schöpfers nicht unmittelbar wirke, sondern noch des Mittels der Ehe und geschlechtlichen Verbindung bedürfe, so müsse auch zu dem bei der ersten Feier gesprochenen Worte Christi, um dessen Kraft in der kirchlichen Nachfeier zu activiren, die priesterliche ἐπίκλησις hinzutreten. (Liturg. exposit. cap. 29 in Bibl. vet. patr. magn. ed. Margarin de la Bigne t. XII, p. 479.) Dieser vom schismatischen Parteigeiste eingegebenen Argumentation gewährt der Context keinerlei Berechtigung. Das Tertium comparationis ist einfach die Wirkungskraft des göttlichen Wortes. Ausserdem ist, wie Henke (die kathol. Lehre über die Consecrationsworte S. 50) richtig bemerkt, die nachdrückliche Emphase, womit Chrysostomus hom. 2 in 2 Timoth. cap, 1 aus der Identität der Worte des Priesters mit denen Christi die Identität des Opfers folgert, dieser Auffassung durchaus ungünstig.

495) Hom. 2 in 2 Tim. cap. 1 (Montf. t. XI, p. 723.)

So haben also die Koryphäen unter den griechischen Vätern ältester Zeit die nach Zeugniss sämmtlicher Liturgieen nie anders als innerhalb des historischen Referats gesprochenen Einsetzungsworte nicht als geschichtlichen Bericht der vergangenen That Christi, sondern als einen die gegenwärtige Feier (die προκείμενα) angehenden, aus der Person Christi von dessen bevollmächtigtem Organe, dem Priester, gesprochenen (σχῆμα πληρῶν ἕστηκεν ὁ ἱερεὺς, τὰ ῥήματα φθεγγόμενος ἐκεῖνα) und darum mit göttlicher Kraft die Präsenz des Leibes und Blutes Christi wirkenden λόγος angesehen. Das gleichzeitige Bewusstsein um den consecrirenden heiligen Geist, sowie um die dasselbe formell ausprägende ἐπίκλησις ist ihnen dabei völlig unhinderlich. Letztere, wiewohl, wie namentlich von Irenäus und Chrysostomus, mit derselben Wirkung dargestellt, tritt neben das Wort Christi, ohne dessen Kraft irgendwie zu gefährden.

Noch möge, bevor wir den Orient verlassen, in Kürze der spätern Syrer gedacht sein. Wir haben oben gesehen, wie stark die syrischen Liturgieen die Epiklese betonen. Und doch hindert dies die syrischen Väter nicht im Mindesten, den Einsetzungsworten das gebührende Recht zu lassen. Wir führen aus ihnen Auctoritäten an.

Jakobus von Edessa (7. Jahrh.) erkennt in der Recitation der sog. „dispensatio" (der Stiftungsworte) den scopus der ganzen Liturgie: „Et paucis quidem verbis (nämlich der Praefation) totum divinae gratiae scopum commemorat, videl. primo hominis creationem, deinde ejusdem redemptionem, *postremo dispensationem*, quam pro nobis subiit Christus, dum propter nos passus est. *Huc enim tota liturgia spectat, ut quae Christus pro nobis gessit, commemoremus et dicamus. Sed et* precatur illapsum Spiritus sancti: mox peragit commemorationes, in quibus oblatio absolvitur."[496])

496) Epist. de antiqua Syrorum liturgia in Sim. Asseman., bibl. oriental. t. I, p. 482.

Johannes Maro, Patriarch von Antiochia (7. Jahrh.), erklärt in seiner „expositio ministerii oblationis D. Jacobi apostoli" im Einzelnen die „*mystica narratio* ac *vivifica,* consecratoria verba, *quibus* corpus et sanguis salvatoris nostri *conficitur* et substantiae mutantur," und bemerkt unter Anderm: „haec autem sacerdos recitat, ut ostendat, ipsum (Christum) etiam nunc esse, qui species hasce super altare impositas voluntate Patris sui et operatione Spiritus sancti per sacerdotem, qui cruces format et verba profert, consecrat. Non enim qui ministrat, sed qui super mysteria invocatur, consecrationem efficit. Igitur *statim* atque sacerdos *ex persona salvatoris nostri* verba haec profert: *hoc est corpus meum,* panis in corpus Domini nostri, et vini mixtum in ejusdem pretiosum sanguinem transmutatur, etiamsi species remaneant."[497])

Der monophysitische Bischof Johannes von Dara (8. Jahrh.) nennt die Institutionsworte geradezu „preces *deificas*" (nach wörtlicher Uebersetzung aus dem Syrischen: „preces *efficientes Deum*"): „Incipit autem qui ministrat et repetit preces *deificas,* corpus scilicet *efficientes* et sanguinem Dei. Preces vero deificae sunt, quae a pontificibus laudatae sunt et mysticis ministeriis *inserta* secundum *evangelium* et *apostolum.* Evangelium enim dicit: accepit Jesus panem, benedixit etc."[498])

497) Cap. 30 in Aloys. Asseman. cod. lit. t. V, p. 227 sqq. und Sim. Assem. B. O. t. II, p. 188. — Renaudot (collect. II, p. 74) und Simon Assemani (B. O. t. I, p. 520 und t. II, p. 177) haben diese Schrift dem viel später lebenden Monophysiten Dionysius Barsalibi (12. Jahrh.) zugeschrieben; Aloys. Assemani hat sie jedoch dem heil. Johannes Maro revindicirt. (Lamy, dissert. de Syrorum fide et disciplina in re eucharistica. Lovan. 1859. p. 28 und 41.) Mag sie dem einen oder andern zugehören: jeden Falls behält die angezogene Stelle den Werth eines Zeugnisses für den Glauben der syrischen Kirche, den selbst die Monophysiten unverkümmert festgehalten haben.

498) Commentar. in cap. II eccles. hierarch. S. Dionysii (Antirrhet. alterum Petri Benedicti cap. XI.)

Die abendländischen Väter stehen mit den morgenländischen in genauester Harmonie: neben den Hinweisen auf die εὐχή[499]) finden sich bei ihnen die klarsten Aussprüche über die Weihekraft des λόγος θεοῦ.

Ambrosius zieht, aus vielerlei Wundern des A. B. die Möglichkeit der Transsubstantiation beweisend, für den „*sermo Christi*" (λόγος θεοῦ) folgenden Schluss: „Quodsi tantum valuit *humana* benedictio, ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione *divina,* ubi *verba ipsa Domini Salvatoris* operantur? Nam sacramentum istud quod accipis, *Christi sermone conficitur.* Quod si tantum valuit sermo Eliae, ut ignem de coelo deponeret: non valebit *Christi sermo,* ut species mutet elementorum? . . . Ipse clamat Dominus Jesus: *Hoc est corpus meum.* Ante benedictionem *verborum coelestium* alia species nominatur, post consecrationem corpus significatur. Ipse dicit sanguinem suum. Ante consecrationem aliud dicitur, post consecrationem sanguis nuncupatur."[500])

Augustin trifft fast wörtlich mit Chrysostomus[501]) zusammen, wenn er sagt: „*Christus ergo praesto est in mensa.* Christus ibi ipse occiditur, Christus immolatur, Christus ibi in suo corpore et sanguine sumitur. Ipse ille, qui discipulis hodie panem dedit et calicem, iste ipse hodie consecrat ista. *Non est enim homo, qui appositum Christi corpus et sanguinem dedicet, sed ille ipse Christus, qui pro vobis est crucifixus. Ore sacerdotis verba proferuntur,* ipsumque corpus et sanguis *Dei virtute* consecrantur et *gratia;*"[502]) und mit Origenes und Gregor von Nyssa[503]) in der Ansprache an die Neophyten: „Panis ille, quem vi-

499) S. oben S. 43.

500) De mysteriis c. IX. n. 52. 54 (Migne t. XVI, col. 406 sq.)

501) S. oben S. 234.

502) Sermo 143 de mysteriis coenae Domini (Angelo Mai, nov. patr. bibl. t. I, pars 1, pag. 333.)

503) S. oben S. 232. 233.

detis in altari, *sanctificatum per verbum Dei* (ἁγιαζόμενον διὰ λόγου θεοῦ), corpus est Christi; calix, immo, quod habet calix, *sanctificatum per verbum Dei*, sanguis est Christi."[504])

Für den Glauben der gallischen Kirche zeugt Caesarius v. Arles: „Invisibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui *verbi sui secreta potestate* convertit, ita dicens: Accipite et edite, hoc est corpus meum. Et *sanctificatione repetita:* Accipite et bibite, hic est sanguis meus ... *Pari potentia* in spiritualibus sacramentis *verbi praecipit virtus*, et rei servit effectus," und: „Quando *benedicendae verbis coelestibus* creaturae sacris altaribus imponuntur, antequam *invocatione sancti nominis* consecrentur, substantia illic est panis et vini, *post verba autem Christi* corpus est Christi. Quid autem mirum est, si ea, quae verbo potuit creare, possit *verbo* creata convertere?"[505])

Isidor von Sevilla endlich, dem das Bewusstsein um die consecrirende Function des heil. Geistes, um den „septiformis gratiae Spiritus, cuius dono ea quae offeruntur, sanctificantur"[506]) so lebendig ist, dass es ihm das Eintheilungsprincip für die Siebentheilung der Hauptorationen der spanischen Liturgie bietet, verkündet nichts desto weniger auf das Bestimmteste das Wort Christi als wesentliches Consecrationswort: „*De substantia sacramenti* sunt *verba Dei* a sacerdote in sacro prolata ministerio, scilicet *hoc est corpus meum.*"[507])

b. Die Liturgieen.

Fragen wir die Liturgieen, so erhalten wir von ihnen keine andere Antwort als aus dem Munde der Väter.

504) Serm. 227. Vgl. serm. 234: Norunt fideles, norunt Christum in fractione panis. Non enim omnis panis, sed accipiens *benedictionem Christi* fit corpus Christi.

505) Hom. 7 de Pasch. (Bibl. magn. Patr. ed. Margarin de la Bigne t. II, col. 1052 und 1055.)

506) De off. lib. I, c. 15.

507) Epist. ad Redemptum archidiac.

Vorerst ist es sehr bedeutsam, dass die Erzählung des Stiftungsactes in jenen morgenländischen Liturgieen, welche derselben einen nach sämmtlichen einzelnen Momenten des Erlösungswerkes Christi bis zur Himmelfahrt specificirten Lobpreis vorausgehen lassen, nicht in der geschichtlichen Abfolge jener Momente eingefügt ist, sondern, aus ihnen ausgeschieden, nachfolgt und mit einer besondern Einleitung vorgelegt wird. So gedenkt die Liturgie der apostolischen Constitutionen nach dem cherubischen Hymnus des *ἅγιος* lobpreisend der vorbereitenden Wirksamkeit Christi als Logos Gottes im alten Bunde, seiner Menschwerdung, seines menschenfreundlichen, wundervollen Lebens, sodann der einzelnen Theile seiner Passion: des Verrathes, der Verurtheilung, des Todes, endlich seines Triumphes: der Auferstehung und Auffahrt in die Himmel, und fährt dann fort: „Eingedenk also alles dessen, was er unsertwegen litt, sagen wir dir Dank, allmächtiger Gott, nicht wie wir schuldig sind, sondern soviel wir vermögen, und erfüllen seine Anordnung. In der Nacht nämlich, da er verrathen ward, nahm er Brod in seine heiligen und unbefleckten Hände u. s. w.“[508] Wie nahe lag es, wenn es sich hier nur um ein geschichtliches Referat handelte, die Erzählung der Einsetzung an der passenden Stelle in jenen Lobpreis zu verweben und dann mit der Commemoration des Triumphes Christi fortfahrend zur Epiklesis überzugehen? So aber deutet schon die Ausscheidung und centrale Situirung auf ihre hervorragende Bedeutung hin. Die besondere Einleitung aber redet ausdrücklich von der bevorstehenden Verwirklichung der Stiftung Christi (*καὶ τὴν διάταξιν αὐτοῦ πληροῦμεν*) und macht damit das folgende Referat mindestens zu einem in-

508) Daniel cod. lit. IV, p. 68. Vgl. die griechisch-alexandrinische und koptische Liturgie des heil. Basilius (Renaud. I, p. 14 u. 66), und die nestorianischen (Renaudot II, p. 619 u. 629.)

tegrirenden Gliede des liturgischen Gebetstheiles, der in der Epiklese seinen Abschluss erreicht. — Andere Liturgieen treten in diesen einleitenden Uebergängen noch auffälliger aus den Gedanken des Lobpreises heraus. So die Liturgie des Markus in der das *ἅγιος* plötzlich verlassenden Bitte: „*πλήρωσον ὁ θεὸς καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας, διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ παναγίου σου πνεύματος.*“[509]) — Ganz entschieden kennzeichnet das Referat als einen wesentlichen Gliedtheil des folgenden Gebetsactes die griechisch-alexandrinische Liturgie des heiligen Gregor. Nachdem sie ähnlich wie die der apostolischen Constitutionen der gesammten Heilsökonomie gedacht hat, bis zur zweiten Ankunft Christi, führt sie die Worte der Einsetzung also ein: „*Ταύτης μου τῆς ἐλευθερίας προςφέρω σοι τὰ σύμβολα, τοῖς ῥήμασί σου ἐπιγράφω τὰ πράγματα. Σύ μοι τὴν μυστικὴν ταύτην παρέδωκας τῆς σῆς σαρκὸς ἐν ἄρτῳ καὶ οἴνῳ τὴν μέθεξιν,*“[510]) über dessen Sinn die koptische Version: „offero tibi Domine symbola libertatis meae et *scribo opera mea verbo tuo,* qui dedisti mihi hoc ministerium plenum mysterio, ac participationem corporis tui in pane et vino,“[511]) und die Einleitung der zugehörigen Epiklese: „*αὐτὸς οὖν, δέσποτα, τῇ σῇ φωνῇ τὰ προκείμενα μεταποίησον*“ (tu Domine *voce tua sola* commuta haec, quae sunt proposita)[512]) keinen Zweifel übrig lassen.

Ist nun solchergestalt schon durch die auszeichnende Stellung und durch die speciellen, eine bestimmte Intention zur Consecration kundgebenden Einleitungen nicht blos die Wahrscheinlichkeit, sondern selbst die Gewissheit ausgesprochen, dass mit der Recitation des Einsetzungsactes nicht etwa eine Erzählung der vergangenen, sondern der Act der gegen-

509) Dan. IV, p. 159.

510) Renaud. I, p. 103.

511) Asseman. cod. lit. t. XII, p. 141. Renaudot (I, p. 30) übersetzt undeutlich: scribo opera mea secundum verba tua.

512) Renaud. I, 31 und 105.

wärtigen Consecration anhebe, ja in ihr enthalten sei, so gibt es ausserdem noch andere, in ihr selber gelegene Momente von siegender Beweiskraft, welche der Behauptung eines blos historischen Charakters der Einsetzungsworte entgegenstehen.

1. Die Liturgieen weisen den Liturgen sehr eingänglich an, die eucharistische That Christi dramatisch zu vollziehen: mit besonderer Aufmerksamkeit und andächtiger Sammlung soll er die vorliegenden Gaben in die Hände nehmen,[513] und zum Himmel aufblickend[514] und segnend[515] die Stiftungsworte sprechen. Durch solche treue Nachbildung und Vergegenwärtigung Christi tritt offenbar der Priester innerhalb der Erzählung aus der Erzählung in die Handlung ein: er identificirt sich mit Christus und spricht so nicht referirend, sondern stellver-

513) Die Liturgie des heil. Jakobus gibt die rubrikale Vorschrift: εἶτα ὁ ἱερεὺς τῇ χειρὶ τὸν ἄρτον κατασχὼν λέγει· λαβὼν τὸν ἄρτον κτλ. εἶτα λαμβάνει τὸ ποτήριον καὶ λέγει· ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνῆσαι λαβὼν τὸ ποτήριον κτλ. (Daniel cod. lit. IV, p. 111 sq.); desgleichen die Syrische gleichen Namens: et elevans vocem *accipit oblatam* et dicit: Cum ergo etc. (Renaud. II, p. 32) und die übrigen syrischen Liturgieen; die römische: *accipit hostiam.*

514) Die koptische Lit. des Basilius: sacerdos levabit oculos dicens: Et gratias egit. (Ren. I, p. 14); die römische: elevat oculos ad coelum.

515) Die griechische Liturgie des heil. Markus und deren Tochter, die koptische des Cyrill (Dan. IV, p. 158; Renaud. I, p. 46) lassen, wie die römische, schon einleitend dem Consecrationsakte Segenszeichen vorausgehen; die griech. Lit. des heil. Basilius fügt die Rubrik ein: ὁ ἱερεὺς . . . εὐλογεῖ τὸν ἄρτον ἐκφώνως λέγων· ἔδωκε τοῖς . . . μαθηταῖς κ. τ. ἑξ. (Daniel IV, p. 429); die römische: signat super hostiam; in der armenischen Liturgie fordert der Diakon den Priester vor der Recitation des Referats wie in der Epiklese zur Segnung auf mit den Worten: Domine, benedic. (Dan. IV, p. 463 u. 464); die koptischen des heil. Basilius und Gregor schreiben wiederholte Segnungen vor bei den Worten: gratias egit, benedixit, sanctificavit. (Renaud. II, p. 32; I, p. 14, 15, 30, 31; Asseman. cod. lit. XII, p. 141). Die letztern beiden lassen hier sogar schon, wenigstens an der Opferhostie des Priesters, die Brechung vornehmen. (Ren. I, p. 15; Assem. l. c.)

tretend aus der Person Christi und zwar mit ausdrücklichem Bezuge auf die gegenwärtigen Elemente[516]) die die Gegenwart des Leibes und Blutes bezeichnenden Worte der Einsetzung d. i. als Worte der Consecration.[517])

2. Die Liturgieen weisen den Liturgen an, den Stiftungsact betend zu vollziehen: er soll denselben „ἐπευχόμενος"[518]) sprechen, das Haupt beugend[519]) und ehrfurchtsvoll (μετὰ εὐλαβείας) die Hand zum Segen erhe-

516) Die Intention auf die προκείμενα δῶρα tritt sehr schlagend in der Lit. des heil. Chrysostomus heraus. Zwar wird daselbst (wie auch in der ·Lit. des Basilius) dem Priester nicht gestattet, die Oblation in die Hände zu nehmen, dafür deutet aber der Diakon kurz vor der Recitation der Einsetzungsworte (gerade wie bei der Epiklese) mit dem Orarium je einzeln auf die vorliegenden Gaben des Brodes und Weines: τούτου δὲ λεγομένου, δεικνύει τῷ ἱερεῖ ὁ διάκονος τὸν ἅγιον δίσκον, κρατῶν καὶ τὸ ὠράριον τοῖς τρισὶ δακτύλοις τῆς δεξιᾶς. Ὁμοίως καὶ ὅταν λέγει ὁ ἱερεὺς τό· πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες, συνδεικνύει καὶ αὐτὸς τὸ ἅγιον ποτήριον. (Dan. IV, p. 358.)

517) Wir heben hier noch besonders den auf den ältesten Codices gegründeten Ritus der Segnung hervor. Für die Beziehung desselben zur Consecration spricht namentlich die Thatsache, dass ihn die schismatischen Griechen, um die Epiklese zur Consecrationsformel zu machen, exstirpirten. S. Goar, euchololog. p. 137: Dicendum quod cum Graeci quidem, ipso eodem Bessarione et Arcudio testibus, doceant divinis verbis consecrationem non effici, vel absolute non perfici, quousque ecclesiae orationes adjunguntur: propterea opinionis hujus authores vel sequaces a Contaciis sive missalibus libris et euchologiis, *quibus potuerunt*, eas abraserunt rubricas, quae sacerdoti benedictione ad consecrationem verbis Domini faciendam praevia uti praescriberent, ne ubi benedictionis factae certitudo extaret indubitatum subsecutae consecrationis haberetur argumentum. Ex adverso vero codices alii, vel a falsariorum labe intacti, vel a Graecis sanae opinionis accuratius revisi, continent quae sanam quoque doctrinam decent . . .

518) Lit. des heil. Markus: ὁ ἱερεὺς λέγει ἐπευχόμενος· ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον . . . λαβὼν κτλ. Lit. des heil. Chrysost.: ὁ δὲ ἱερεὺς ἐπεύχεται μυστικῶς. (Dan. IV, p. 161, 358.)

519. Lit. des heil. Basilius: ὁ ἱερεὺς κλίνει τὴν κεφαλήν. (Dan. IV, 429.)

bend.[520]) Desgleichen werden die Gläubigen unmittelbar vor der Recitation der beiderseitigen Stiftungsworte vom Diakon zum Gebete aufgefordert[521]) und sie besiegeln diese betend und den Glauben an die sacramentale Gegenwart des Leibes und Blutes Christi bekennend mit dem ἐπιφώνημα des Ἀμήν.[522]) Werden aber die Worte

520) Lit. des heil. Basilius: αἴρων τὴν δεξιὰν αὐτοῦ μετὰ εὐλαβείας, εὐλογεῖ. (Dan. l. c.)

521) Lit. des Markus: ὁ διάκονος· ἐκτείνατε, und: ἔτι ἐκτείνατε, worauf der Priester: τοῦτο γάρ ἐστι τὸ σῶμά μου . . . und: τοῦτο γάρ ἐστι τὸ αἷμά μου.

522) Das doppelte Amen, welches in sämmtlichen griechischen und orientalischen Liturgieen vom Volke zu den Consecratiosworten gesprochen wird, hat zunächst die Bedeutung eines Responsoriums, womit die Gläubigen ihren gemeinsamen Antheil an dem Gebete, ihre Zustimmung zu dessen Inhalt und ihr Mitflehen um Erhörung ausdrücken. Für diese Interpretation bürgen Justin, der von dem Consecratios-Amen, wenngleich wahrscheinlich von jenem, welches den Schluss des Consecrationsgebetes der Epiklese machte, die Erklärung gibt: ὁ παρὼν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων· Ἀμήν. Τὸ δὲ ἀμὴν τῇ ἑβραΐδι φωνῇ τὸ γένοιτο σημαίνει. (Apol. I, c. 65.), und Augustin, der von demselben Amen (vgl. oben Note 454) sagt: apud acta Dei respondetis: *sic sit* — quae aguntur *in precibus sanctis*, ut accedente verbo *fiat* corpus et sanguis Christi, et *fiat* sacramentum. (sermones ined. ed. Denis p. 19.) Im nämlichen Sinne sagt Augustin (serm. ad pop. contr. Pelag.): Amen nostra subscriptio est, consensio est, adstipulatio est. (vgl. contr. epist. Parmenian. lib. 2, c. 7.) Diese Auffassung des in Rede stehenden, den Consecrationsworten geltenden Amen vereinigt sich auch mit dem nachfolgenden Amen der Epiklese, wo es unzweifelhaft nur den optativen Sinn haben kann. Damit ist jedoch die affirmative Bedeutung d. i. das Bekenntniss des Glaubens an die reale Gegenwart Christi, nicht blos nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr mitgegeben, sofern die Bittenden, gestützt auf die Verheissung Christi, der Erhörung gewiss sind. Den affirmativen Sinn behauptet bekanntlich das Amen im alten Communionritus. Der Communicant antwortete nämlich auf die Distributionsformel des Priesters: σῶμα Χριστοῦ und αἷμα Χριστοῦ mit „ἀμήν.“ So nach der Lit. der apostol. Constitut. (Dan. IV, p. 76); Cyrill v. Jerusalem, catech. myst. V, n. 21: καὶ κοιλάνας τὴν παλάμην δέχου τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, ἐπιλέγων τὸ ἀμήν; Tertull. de spectaculis c. 25: Quale est enim de ecclesia dei in diaboli ecclesiam tendere? . . . ex ore, *quo Amen in sanctum protuleris*, gladiatori testimonium reddere? —

der ersten coena gebetet, so verlieren sie jeden Bezug zu einem historischen Berichte: sie sind nicht eine „feine or-

Augustin serm. 272: Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa dominica positum est: mysterium vestrum accipitis. Ad id quod estis, Amen respondetis, et respondendo *subscribitis*. Audis enim, *corpus Christi*, et respondes *Amen*. Esto membrum corporis Christi, ut verum sit Amen; und serm. 334: Ad pignus ipsius quotidie dicis Amen. Pignus accepisti, quotidie *erogatur* tibi. Noli desperare, qui vivis ex pignore; — contr. Faust. lib. XII, c. 10: habet magnam vocem Christi sanguis in terra, *quum eo accepto ab omnibus gentibus respondetur Amen*. — Enarrat. in Ps. 125, n. 9: In toto orbe terrarum pretium nostrum accipitur, Amen respondetur. — Ebenso Hieron. ep. 39; Fulgentius hom. 34 de sacr. altaris (bibl. PP. max. t. IX, p. 133); Leo d. Gr. serm. 91. Dass damit der Communicant seinen Glauben an die sacramentale Präsenz Christi bekannte, erklären ausdrücklich Ambros. de myster. c. IX, n. 53: Ipse clamat Jesus: hoc est corpus meum. Ante benedictionem verborum coelestium alia species nominatur, post consecrationem corpus significatur . . . Et tu dicis Amen; hoc est: *verum est*. Quod os loquitur, mens interna *fateatur:* quod sermo sonat, affectus sentiat; und Pseudoambros. de sacramentis lib. IV, c. 5, n. 25: Ergo non otiose, *cum accipis*, tu dicis: Amen. Jam in spiritu *confiteris*, quod accipias *carnem Christi*. Dicit tibi sacerdos: corpus Christi, et tu dicis Amen, hoc est, *verum;* quod confitetur lingua, teneat affectus. — Ob wir aber berechtigt sind, das Amen in diesem Sinne aus dem Communionritus in den Consecrationsritus zu übertragen, darüber kann die äthiopische Liturgie entscheiden, worin das Volk nach den Consecrationsworten amplificirend antwortet: Amen, Amen, Amen; *credimus et certi sumus*, laudamus te, Domine Deus noster; *hoc est vere*, *et ita credimus*, *corpus tuum*, und: Amen, *vere est sanguis tuus*, *credimus*. (Renaud. I, p. 517.) Zwar haben die koptischen Liturgieen des Basilius, Gregor und Cyrill, sowie die griechisch-alexandrinische des Basilius (Ren. I, p. 14, 30, 46, 67) ein mehrmaliges in die Erzählung der Einsetzung eingestreutes Amen zu benedixit, sanctificavit, fregit, und scheinen damit den Glauben an die Wahrheit des gehörten evangelischen Berichtes bezeugen zu wollen, da nach den angegebenen Worten eine Bezeugung des Glaubens an die reale Gegenwart Christi unmöglich ist: indess gibt zu Gunsten der letztern Auffassung, wenigstens bezüglich der Bedeutung des Schluss-Amen, das übrigens in der koptischen Lit. Gregors gleichfalls den Zusatz führt: „*ita est in rei veritate*“, die äthiopische Liturgie um so mehr endgiltigen Entscheid, als letztere aus der koptischen und griechisch-alexandrinischen geflossen ist und deshalb als ein vollgiltiger Commentar dieser betrachtet werden muss. Vgl. Renaud. I, p. 234: Cum liturgiae Aethiopicae

dentliche Summe des Berichts von der Einsetzung und der Verkündigung des Todes des Herrn,"[523]) sondern ein Weihegebet, ein „εὐχῆς λόγος."

3. Der griechische Priester sprach die Einsetzungsworte mit lauter Stimme. Diese laute Pronuntiation stammt zwar aus späterer Zeit (aus der Verordnung Kaisers Justi-

auctores, *qui vel erant ipsi patriarchae Alexandrini*, *vel metropolitae ab aliis missi*, hanc orationem ex Coptico exemplari expresserunt, eam ita sunt interpretati, ut *ad eucharistiae fidem* referri censuerint, illam *tali sensu* a Coptitis intellectam fuisse, non temeraria prorsus conjectura est. — Man begreift wohl auch unschwer, wie die scheinbar verschiedenen, im letzten Grunde jedoch einander verwandten Bedeutungen des Amen gerade hier, und zwar eben wegen der Referatsform in einander fliessen konnten. Wir stimmen der treffenden Bemerkung Henke's (die kathol. Lehre über die Consecrationsworte S. 67) bei: „Ein Bekenntniss des Glaubens an die Gegenwart Christi in Kraft der vom Priester gesprochenen Einsetzungsworte, involvirt natürlich auch das an die Wirksamkeit dieser Worte im Munde des Herrn bei der Einsetzung und an die Wahrheit der ganzen evangelischen Geschichte. Dieses letztere Moment nun wurde in den angeführten Liturgieen noch besonders herausgehoben durch die mehrfache Wiederholung des Amen; und das Bekenntniss des Glaubens an die Wahrheit der evangelischen Erzählung verschlingt sich zu gegenseitiger Bekräftigung mit dem an die Gegenwart Christi auf dem Altare." — Vgl. noch, bezüglich der Syrer, Johannes Maro: Nos autem dicimus *duplicem* sensum habere τὸ Amen. Unum quidem desiderii et *orationis*, alterum vero *affirmationis* et *fidei;* ac secundum *utrumque* sensum Amen a populo dicendum asserimus; et in primo quidem sensu, quia nobis peccata dimitti vitamque aeternam concedi optantes sacerdoti dicenti: Et datur in remissionem peccatorem et in vitam aeternam, respondemus; in altero vero affirmamus *veraque esse asserimus* haec, quae sacerdos dixit: hoc est enim corpus meum et hic est enim calix sanguinis mei. (Exposit. minister. oblation. divi Jacobi cap. 30.) — Betreffs des Glaubens der Griechen verdient Beachtung, was Arcudius (de concordia eccles. occidental. et oriental. in septem sacramentor. administratione lib. 1, cap. 26) erzählt: dass nicht wenige derselben, wie er meint, aus traditionell überkommener Gewohnheit dem Consecrations-Amen den Glaubensact beifügen: πιστεύω κύριε καὶ ὁμολογῶ, ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ὁ ἐλθὼν εἰς τὸν κόσμον ἁμαρτωλοὺς σῶσαι, ὧν πρῶτός εἰμι ἐγώ.

523) Abeken, Gutachten (Aktenstücke aus der Verwaltung des evangelischen Oberkirchenraths, Berlin 1856, B. 3, S. 319.

nian I.), muss aber dem Glauben der damaligen Kirche conform gewesen sein, sonst wäre sie sicher nicht recipirt worden. So aber zeugt sie für den Glauben an die Consecrationskraft der Einsetzungsworte. Denn dadurch, dass die beiderseitige einleitende Erzählung, wie Christus das Brod und den Kelch genommen, dankgesagt und gesegnet habe, vom Priester still, dagegen gerade die Worte: *λάβετε, φάγετε, τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα κτλ.* mit erhobener Stimme (*ἐκφώνως*) recitirt werden,[524]) nehmen die letztern, weil gleichsam von der Erzählung losgelöst, wie Arkudius treffend ausführt, einen significativen Charakter an.[525])

Damit glauben wir die Consecrationskraft der eucharistischen Stiftungsworte aus den kirchlichen Traditionsquellen der Väter sowohl, als der Liturgieen genügend nachgewiesen zu haben.[526]) Das Bewusstsein um diesen Inhalt derselben

524) Lit. S. Jacobi: *εἶτα ἐκφωνεῖ· λάβετε, φάγετε κτλ.* — Lit. S. Marci: *ὁ ἱερεὺς ἐκφώνως· τοῦτο γάρ ἐστι τὸ σῶμά μου κτλ.* — Lit. S. Chrysost.: *ὁ δὲ ἱερεὺς ἐπεύχεται μυστικῶς* (hier folgen die einleitenden Worte); darauf: *ἐκφώνησις· λάβετε, φάγετε...* — Ebenso die Lit. des Basilius, die armenische u. a.

525) Arcudius l. c. Cfr. Goar, euchol. p. 138: Verba enim illa licet cum praecedentibus conjuncta, non significative tantum, sed etiam narrative sumi possint, tamen cum sic a sacerdote *elata voce* pronunciantur, *quasi a praecedentibus sejuncta* a populo audiuntur, et quasi *mere significative prolata*, ut scil. illis corpus Christi conficiatur.

526) Wenn in der Liturgie der Apostel Adäus und Maris die Consecrationsworte fehlen oder in einigen syrischen Liturgieen, wie in jenen unter den Namen des heil. Petrus, des Papstes Xystus, Matthäus Pastor, Thomas von Heraklea und des Dionysius Barsalibi (Renaud. II, p. 147, 160, 143, 348, 384, 450), verstümmelt angetroffen werden, so wird Niemand im Ernste daraus einen Einwand gegen die vom gesammten Alterthume erklärte Nothwendigkeit der Consecrationsworte erheben wollen. Simon Assemani (Bibl. orient. t. II, p. 199) hat überzeugend nachgewiesen, wie diese Corruptel nur von den Abschreibern herstammen könne, da der in Rede stehende Defekt sich nicht in allen Codicibus derselben Liturgieen finde. So habe der Codex der Lit. S. Petri, den Renaudot benützte, den angegebenen Defekt, nicht aber der Cod. Nitriens. 3. fol. 286; dasselbe gelte rücksichtlich der Lit. S. Xysti nach mehreren (von ihm namhaft gemachten) Codices. Den

war auch dem Herzen der Kirche zu allen Zeiten so tief eingewachsen, dass selbst die feindlichst gesinnten Schismatiker, wie ein Nikolaus Kabasila und Markus Eugenikus ihnen nicht jedwede Beziehung zur Consecration abzusprechen wagten.[527]) Mit voller Wahrheit durfte darum im 9. Jahrhundert der Magister Florus sagen: „In his verbis, sine quibus nulla lingua, nulla regio, nulla civitas i. e. nulla pars ecclesiae catholicae conficere potest i. e. consecrare sacramentum corporis et sanguinis Domini, ipse Dominus tradidit apostolis, unde universalis ecclesia jugem memoriam sui redemptoris celebret, et apostoli generaliter omni ecclesiae. Christi ergo virtute et *verbis* semper consecratur et consecrabitur. Illius sermo est, qui coelestia sacramenta sanctificat. Ille in suis sacerdotibus quotidie loquitur. Illi funguntur officio, ille majestate divinae potestatis operatur.[528])

Zweite Voruntersuchung.

Die Wirksamkeit des heiligen Geistes in Consecration und Communion.

Dem im Bisherigen erörterten und begründeten Glauben der Kirche an die Kraft des von Christus überkommenen

auffallendsten Beweis liefert der Commentar, den Dionysius Barsalibi zur Liturgie geschrieben. Während die unter seinem Namen vorhandene Liturgie an der erwähnten Stelle verstümmelt ist, bespricht der Commentar gerade die Einsetzungsworte und schreibt ihnen ausdrücklich die Kraft der Consecration zu. (Renaud. II, p. 84.) Ueber den Defekt der chaldäischen Liturgie der heil. Apostel vgl. noch Renaud. II, p. 606 sqq.

527) Vgl. S. 6.

528) Opuscul. de exposit. miss. (Migne t. 119, col. 52.) — Dagegen halte man Bunsen's arroganzvolle Aeusserung (Hippolytus II, S. 187): „Nichts als reiner Missverstand der dunkeln Jahrhunderte der Barbarei war es, unter Consecration nicht die Weihegebete, sondern die historische Anführung der Einsetzungsworte zu verstehen.“ Wohl möchte man da geneigt sein, an das Wort zu erinnern: σκόπει οὖν μὴ τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν. (Luk. 11, 35.)

und von seinem stellvertretenden Organe, dem Priester, wiederholten Wortes der ersten coena geht der von den Vätern des Orients und des Occidents gleichfalls allgemein verkündete Glaube zur Seite, dass der heilige Geist der unsichtbar wirkende Consecrator sei.

Cyrill von Jerusalem hebt die wandelnde Kraft des heil. Geistes mit den Worten hervor: „πάντως γὰρ, οὗ ἂν ἐφάψηται τὸ ἅγιον πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται.“ 529)

Ephräm Syrus vergleicht den heiligen Geist mit dem Feuer, das sich ins Brod ergiesse und es zum Opfer wandle: „Divini Spiritus in igne figuram agnoscito: permiscetur aquis, ut eas ad expiationem elevet, *pani se infundit, ut in hostiam sacrificii transferat.*“ 530)

Chrysostomus bezeugt, dass der Leib und das Blut Christi in der Eucharistie nicht werden „ohne die χάρις des heil. Geistes.“ 531)

Cyrill v. Alexandria redet von der Identität des sacramentalen Leibes Christi mit jenem, welchen der Logos aus der heiligen Jungfrau angenommen, und beantwortet die von ihm aufgeworfene Frage nach der Art und Weise, wie dies geschehe: das sei unfassbar und Gott allein bekannt; „es geschehe durch den heiligen Geist.“ 532)

Ebenso die Abendländer:

Augustin: „Non sanctificatur, ut sit tam magnum sa-

529) Catech. myst. V, n. 7.; cfr. n. 19: ἅγια τὰ προκείμενα, ἐπιφοίτησιν δεξάμενα ἁγίου πνεύματος.

530) Advers. scrutatores serm. 40. (Opp. Syro-lat. t. III, p. 72.) Vgl. explanat. in Ezechiel. 10, 2. (S. Note 57.)

531) De resurrect. n. 8: σῶμα γὰρ καὶ αἷμα μυστικὸν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο τῆς τοῦ πνεύματος χάριτος χωρίς. (ed. Montfauc. t. II, p. 516.)

532) Explanatio in Lucam: ἔδει τοίνυν αὐτὸν διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν ἡμῖν γενέσθαι θεοπρεπῶς. (Angelo Mai, nov. patr. bibl. t. II, p. 417.)

cramentum, *nisi operante invisibiliter Spiritu Dei.*[533]) — Papst Gelasius I.: „. . . in divinam transeunt *Spiritu sancto perficiente* substantiam."[534]) — Paulus Diakonus legt dem Papste Gregor dem Gr. die Rede in den Mund: „Praescius conditor noster infirmitatis nostrae ea potestate, qua cuncta fecit ex nihilo, et corpus sibi ex carne semper virginis operante sancto Spiritu fabricavit, panem et vinum aqua mixtum, manente propria specie, in carnem et sanguinem suum *ad catholicam precem* ob reparationem nostram *Spiritus sui sanctificatione* convertit.[535]) — Isidor v. Hispalis: „haec autem (sc. panis et vinum) dum sunt visibilia, *sanctificata tamen per Spiritum sanctum,* in sacramentum divini corporis transeunt.[536]) — Voll lebendig ist dieser Glaube bis ins Mittelalter hinein: bei Theodulf v. Orleans,[537]) Agobard v. Lyon,[538])

533) De trinit. lib. III, c. 4. — Auf denselben Gedanken ist wohl auch seine Deutung des Psalmwortes: „sacrificate sacrificium justitiae" zu beziehen, wo er kaum anders als im Hinblick auf das eucharistische Opfer von der christlichen Seele sagt, dass sie sich auf dem Altare des Glaubens darbringe, um vom göttlichen Feuer des heil. Geistes ergriffen zu werden: cum se offert ipsa anima jam abluta, *et imponit in altare fidei*, divino igne, id est, *Spiritu sancto comprehendenda.*" (Enarr. in Ps. IV, n. 7.)

534) De duab. in Christo naturis advers. Eutychen et Nestorium. (Bibl. max. t. VIII, fol. 699). Ueber die Aechtheit dieser Schrift vgl. Fessler, institut. patrolog. t. II, p. 952.

535) Vita S. Gregor. Pp. cap. 23. (int. Opp. S. Gregor. ed. Maurin. Paris 1705, t. IV, col. 11.)

536) De offic. lib. 1, c. 18.

537) Lib. de ordine baptismi num. 18.: Hoc ergo mysterium sacrificii . . . ecclesia celebrat, offerens . . ., ut per visibilem sacerdotis oblationem et *invisibilem sancti Spiritus consecrationem* panis et vinum in corporis et sanguinis Domini transeant dignitatem. (Migne t. 105, col. 239; bibl. max. t. XIV, p. 14.)

538) De privilegio et jure sacerdotii: Sacramenta divina, baptisma sc. et confectio corporis et sanguinis Domini . . . tam magna et sancta sunt, ut nec bonorum meritis nec malorum perversitate possint deteriorari, cum ad invocationem summi sacerdotis non humana virtute, sed *sancti Spiritus perficiantur ineffabiliter majestate.* (Migne t. 104, col. 142.)

Paschasius Radbertus,[539] Florus,[540] Remigius v. Auxerre,[541] Odo v. Cambray,[542] Algerus,[543] Honorius v. Autun,[544] Hildebert v. Tours,[545] die heil. Hildegard,[546] Wilhelm Durand.[547] u. a."

Die Väter machen uns auch mit dem tiefern Grunde dieses Glaubens bekannt, indem sie das Wunder der eucharistischen Transsubstantiation mit dem Wunder der Incarnation parallelisiren.

Schon Justin macht den Heiden (denn an sie ist die Apologie gerichtet), die in Folge seiner unerhörten Mittheilung, dass das Brod und der Wein der Eucharistie das Fleisch und Blut Jesu sei, nothwendig die Frage erheben mussten, wie das möglich sei, begreiflich, dass es sich hier um ein Wunder der schöpferischen Gottesmacht handle, das rücksichtlich der Art und Weise (τρόπος), wie es geschehe, mit dem der Menschwerdung des Logos Gottes zusammenfalle. Ganz in derselben Weise, wie bei letzterer eine übernatürlich schöpferische Kraft, die „δύναμις θεοῦ" (welche Justin für die „πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα", für den „λόγος θεοῦ" erklärt) den Leib Christi im Schoosse der Jungfrau gewirkt habe, werde in der Eucharistie aus den Elementen (Substanzen) des Brodes und Weines durch die schöpferische δύναμις des von demselben λόγος θεοῦ

539) S. oben S. 155.

540) S. 157.

541) Exposit. miss. zu „Quam oblationem". (Bibl. max. t. XVI, p. 957.)

542) Exposit. canon. miss.: Quotidie sanctificat (Deus) oratione sacerdotis et *cooperatione Spiritus sancti.* (Bibl. max. t. XXI, p. 227.)

543) Siehe S. 163.

544) Eucharistion (Pez, thesaur. anecdotor. noviss. t. II, pars 1, p. 351): Corpus Domini . . . *Spiritu sancto consecrante* ex substantia panis et vini ministerio sacerdotum quotidie conficitur ac divinitate operante in praedictum corpus transfertur.

545) Siehe S. 163.

546) S. 193.

547) S. 165.

verordneten λόγος εὐχῆς der Leib und das Blut desselben Fleisch gewordenen Jesus.[548]) Doch ist durch die Ueber-

548) Dies ist unsers Erachtens der richtige Commentar der vielfach von Protestanten für ihre Consubstantiationslehre ausgebeuteten Stelle der Justin'schen Apologie (I, c. 66.). Der incarnirende λόγος θεοῦ ist als der persönliche Logos, der τρόπος als der übernatürliche, schöpferisch wirksame Modus der Incarnation zu fassen. Dafür sprechen folgende Gründe. Kap. 32 interpretirt Justin das messianische Vaticinium Gen. 49, 10 ff. Daselbst deutet er Vers 11: „Er wäscht im Blute der Traube sein Kleid," auf Christus als denjenigen, der wahrhaftiges Blut haben werde, aber nicht aus menschlichem Saamen, sondern aus der göttlichen Kraft: τὸ δὲ εἰρημένον αἷμα τῆς σταφυλῆς σημαντικὸν τοῦ ἔχειν μὲν αἷμα τὸν φανησόμενον, ἀλλ' οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος, ἀλλ' ἐκ θείας δυνάμεως. Die erste δύναμις nach dem Vater sei aber der Sohn, der Logos. In welcher Weise dieser Mensch geworden, wolle er im Nachfolgenden auseinandersetzen (ἡ δὲ πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα πάντων καὶ δεσπότην θεὸν καὶ υἱὸς ὁ λόγος ἐστίν· ὃς τίνα τρόπον σαρκοποιηθεὶς ἄνθρωπος γέγονεν, ἐν τοῖς ἑξῆς ἐροῦμεν.) Wie nämlich das Blut des Weinstocks nicht ein Mensch, sondern Gott geschaffen habe, so sei auch dieses Blut, das Blut Christi, als ein solches bezeichnet, das nicht aus menschlichem Saamen, sondern aus der Kraft Gottes werde geschaffen werden: ὃν τρόπον γὰρ τὸ τῆς ἀμπέλου αἷμα οὐκ ἄνθρωπος πεποίηκεν, ἀλλ' ὁ θεὸς, οὕτως καὶ τοῦτο ἐμηνύετο οὐκ ἐξ ἀνθρωπείου σπέρματος γενήσεσθαι τὸ αἷμα, ἀλλ' ἐκ δυνάμεως θεοῦ. (cfr. dial. c. Tryph. c. 54.) Sodann geht er Kap. 33, an Is. 7, 14 (ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν) anknüpfend, zu dem versprochenen Erweise über und zeigt, wie die Incarnation „in unglaublicher und den Menschen unmöglich scheinender Weise" (ἃ γὰρ ἦν ἄπιστα καὶ ἀδύνατα νομιζόμενα παρὰ τοῖς ἀνθρώποις) vollbracht sei durch die die Jungfrau überschattende δύναμις θεοῦ, welche sei der λόγος. „Τὸ πνεῦμα οὖν καὶ τὴν δύναμιν τὴν παρὰ τοῦ θεοῦ," fügt er nämlich mit Beziehung auf das angeführte Citat aus Luk. 1, 31 und die vorausgehende Erklärung der δύναμις als πρώτη δύναμις μετὰ τὸν πατέρα bei, „οὐδὲν ἄλλο νοῆσαι θέμις ἢ τὸν λόγον, ὃς καὶ πρωτοτόκος τῷ θεῷ ἐστιν." — Mit alle dem hat Justin selber die Grundgedanken gegeben, auf welchen er seine Kap. 66 nachfolgenden Erörterungen über das Geheimniss der Eucharistie aufbaut. Zu den Heiden sprechend, ist es ihm um nichts Anderes zu thun, als zu zeigen, wie hier eine gleiche Wunderthat der δύναμις θεοῦ vorliege. In derselben Weise (ὃν τρόπον), wie dort bei der Incarnation durch eine übernatürliche Kraft Gottes (λόγος θεοῦ = πρώτη δύναμις θεοῦ) Jesus Christus Mensch geworden und Fleisch und Blut angenommen

tragung der incarnirenden Function des heil. Geistes auf den Logos die unmittelbare Thätigkeit des erstern überhaupt und darum auch bezüglich der Eucharistie noch verdeckt. Um so offener und lauter wird diese von den nachfolgenden Vätern verkündet:

Chrysostomus vergleicht, offenbar im Rückblick auf die Incarnation, den Altar mit der Krippe; daselbst liege der Leib des Herrn, nicht mehr in Windeln gehüllt, sondern ringsum vom heiligen Geiste umkleidet.[549])

hat, wirke hier der vom letztern stammende λόγος εὐχῆς das eucharistische Fleisch desselben Menschgewordenen Heilandes d. i. der λόγος εὐχῆς wirke schöpferisch auf die Brod- und Weinmaterie, aus dieser schaffend, sie transsubstantiirend in den Leib und Blut Christi, wie jener λόγος θεοῦ auf das leibliche Substrat der Jungfrau, daraus sich seinen Leib und Blut bildend. Von einer ἕνωσις des Fleisches und Blutes des λόγος mit dem Brode und Weine, wie sie in neuerer Zeit protestantischerseits (vgl. Kahnis, Lehre vom Abendmahle S. 185; Schick, historisch-liturgische Abhandlungen, Leipzig 1861, S. 94) dieser Parallele abgezwungen worden ist, weiss Justin nichts. Der Zweck der Parallele grenzt sich darin ab, dass Justin auf die Allmachtsthat Gottes bezüglich der Incarnation recurrirt, um die wahrhaftige Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in der Eucharistie darzuthun. — Uebrigens steht Justin mit der eigenthümlichen Behauptung, dass der Logos sich bei seiner Menschwerdung selbst den Leib gebildet habe, (vgl. noch Apol. II, c. 10; dial. c. Tryph. c. 54.) nicht vereinzelt da. Tertullian bemerkt zu Luc. 1, 35: hic Spiritus Dei idem erit *sermo* (adv. Prax. c. 26); ebenso Clemens Alexandrin.: ἔπειτα καὶ ἑαυτὸν γεννᾷ, ὅταν ὁ λόγος σὰρξ γένηται (Strom. V.) und Johannes Damascen.: ὥσπερ καὶ ἐκ τῆς ἁγίας θεοτόκου διὰ πνεύματος ἁγίου ἑαυτῷ καὶ ἐν ἑαυτῷ ὁ κύριος σάρκα ὑπεστήσατο. (de fid. orthodox. lib. IV, c. 13.)

549) De beato Philogonio hom. VI. (Montfauc. t. I, p. 609.) Näheres über diese Stelle weiter unten. — Denselben Gedanken spricht das unter dem Namen „ἀστήρ“ oder „ἀστερίσκος“ bekannte Instrument aus, dessen sich die Griechen bei der Feier der heil. Mysterien bedienten und dessen Einführung dem heil. Chrysostomus zugeschrieben wird. Es bestand aus zwei horizontal über einander befestigten Bögen und hatte die Bestimmung, das heilige auf dem Diskus liegende Brod bei der Verhüllung durch das Velum, besonders nach der Consecration, vor der Gefahr der Berührung zu schützen. (Goar, euchol. p. 121, n. 50; die Abbildung ibid. p. 117.) Man sah in ihm symbolisch den Stern,

Ambrosius beweist die Gegenwart des wahrhaftigen Leibes Christi also: „Sed quid argumentis utimur? Suis utamur exemplis, *incarnationisque exemplo astruamus mysterii veritatem.* Numquid naturae usus praecessit, cum Jesus Dominus ex Maria nasceretur? ... Et hoc quod conficimus corpus, ex Virgine est: quid hic quaeris naturae ordinem in Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse Dominus Jesus partus ex virgine? Vera utique caro Christi, ... vere ergo carnis illius sacramentum est.“[550])

Ebenso Johannes Maro,[551]) Johannes Damascenus,[552]) Nicephorus[553]) u. a., namentlich auch die oben angeführten mittelalterlichen liturgischen Schriftsteller.

Stärker und entschiedener konnte die Kirche ihren Glauben wie einerseits an ein in der Eucharistie sich unausgesetzt vollziehendes Wunder der göttlichen Allmacht, so andererseits an die Gegenwart des wahrhaftigen Leibes und Blutes Christi nicht aussprechen. Dies war jedoch nicht ihr einziger Gedanke.[554]) Die Kirche wusste nicht blos um die

welcher über dem Orte stand, wo das Kindlein Jesus lag. Der Priester spricht bei der Incensation desselben: *καὶ ἐλϑὼν ὁ ἀστὴϱ ἔστη ἐπάνω οὗ ἦν τὸ παιδίον.* (Daniel, IV, p. 336.)

550) De myster. cap. IX, n. 53.

551) Spiritus sanctus, qui in uterum virginis descendens, carnem illam, quae ex ipsa erat, corpus et sanguinem Verbi Dei effecit, idem super altare descendens, panem et vinum ibi posita efficit corpus et sanguinem verbi Dei, quae ex Maria virgine assumpsit. (Exposit. minister. oblation. divi Jabobi cap. 30.)

552) Siehe oben S. 47.

553) Siehe oben Note 90.

554) Wie die Kirche gewohnt ist, in der Eucharistie das permanente Wunder der Incarnation zu erblicken, dafür zeugt in der römischen Liturgie die Verwendung einer alten Weihnachts-Collecte zu dem Mischungsgebete des Kelches: Deus qui humanae substantiae dignitatem etc. (Sacramentar. Gregorian. ed. Murator. t. II, col. 11.); desgl. der Gebrauch der Weihnachts-Praefation zur missa SS. corporis Christi. Eben dahin möchten wir auch das Schlussevangelium (Joh. 1.) ziehen: Et verbum caro factum est et habitavit in nobis. Wie sinnig Thomas v. Aquin den Weihnachtshymnus: „verbum su-

reale Präsenz Christi, sondern auch um deren lebengebende Kräfte, welche durch den Genuss des Sacramentes den Gläubigen vermittelt werden sollten. Schaute sie nun jene schon als eine vom heil. Geiste gesetzte, so durfte sie die Vermittlung dieser noch weniger ihm, dem von Christus geordneten Gnadenspender per eminentiam, entziehen. Sie sah in dem heil. Geiste denjenigen, der die Stiftung Christi in allweg realisirt d. i. der nicht blos *simpliciter* die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi wirkt, sondern sie zugleich als eine gnadenvolle wirkt — in Absicht auf das Heil der Gläubigen, sofern daraus die Communicanten die Fülle der Gnaden: Erleuchtung, Reinigung, Heiligung, Stärkung empfangen sollen.

Aus diesem Gedanken stammen jene keineswegs blos poetischen Aeusserungen der Väter, welche das Sacrament des Altares vom heil. Geiste mit den reinigenden und lebendigmachenden himmlischen Kräften, mit Feuer und Geist füllen und diese durch den heil. Geist in die Communicanten ergiessen lassen, dergestalt, dass die Wirkung der Communion geradezu als Erfüllung mit dem heil. Geiste bezeichnet wird.

So schildert Chrysostomus die *χάρις*, welche auf die Opfergaben fällt und sie wandelt, gleichzeitig als ein geistiges Feuer, das die Seelen entzünde und sie glänzender als geläutertes Silber mache.[555]) Wiederholt nennt er das Sacrament „*πῦρ πνευματικόν*,“[556]) besonders den Kelch

pernum prodiens“ für das Frohnleichnamsofficium benützt hat, ist bekannt.

555) *Ἕστηκε γὰρ ὁ ἱερεὺς, οὐ πῦρ καταφέρων . . . ἀλλ’ ἵνα ἡ χάρις ἐπιπεσοῦσα τῇ θυσίᾳ, δι’ ἐκείνης τὰς ἁπάντων ἀνάψῃ ψυχὰς, καὶ ἀργυρίου λαμπροτέρας ἀποδείξῃ πεπυρωμένου . . . ἢ ἀγνοεῖς, ὅτι οὐκ ἄν ποτε ἀνθρωπίνη ψυχὴ τὸ πῦρ ἐκεῖνο τῆς θυσίας ἐβάστασεν, ἀλλ’ ἄρδην ἅπαντες ἂν ἠφανίσθησαν, εἰ μὴ πολλὴ τῆς τοῦ θεοῦ χάριτος ἦν ἡ βοήθεια*; De sacerdot. lib. III, c. 4. Vgl. Note 58.

556) In Matth. hom. 82. al. 83, n. 5 (Montfauc. t. VII, p. 889): *Τίνος οὖν οὐκ ἔδει καθαρώτερον εἶναι τὸν ταύτης ἀπολαύοντα τῆς*

den „geistigen Trank“ (ποτήριον πνευματικόν), aus welchem die χάρις des Geistes geschlürft werde, den „Quell des Geistes“ (πήγη πνεύματος).[557])

Noch stärker drückt sich Ephräm aus. Den Saum des Kleides Christi, welchen das blutflüssige Weib berührte und unter welchem die unsichtbare Kraft des Leibes Christi verborgen war, desgleichen den erdvermischten Speichel, aus dem der Blindgeborne das Licht empfing, den sichtbaren Gestalten des Sacraments vergleichend, ist ihm im Brode der Geist verborgen, im Weine das Feuer.[558]) Abraham

θυσίας; ποίας ἡλιακῆς ἀκτῖνος τὴν χεῖρα τὴν αὐτὴν διατέμνουσαν τὴν σάρκα (bezieht sich auf die Brechung), τὸ στόμα τὸ πληρούμενον πυρὸς πνευματικοῦ, τὴν γλῶσσαν τὴν φοινισσομένην αἵματι φρικωδεστάτῳ; — De beat. Philogon. hom. VI (Montf. I, p. 612): Οὐκ ἴστε, ὅτι πυρὸς αὐτὴ γέμει ἡ τράπεζα πνευματικοῦ, καὶ καθάπερ αἱ πηγαὶ φύσιν ὕδατος ἀναβλύζουσιν, οὕτω καὶ αὐτὴ φλόγα τινὰ ἔχει ἄῤῥητον.

557) In Matth. l. c. (Montf. VII, p. 890) schildert er die heftige Begierde, womit die hungrigen Säuglinge mit ihren Lippen die Mutterbrust ergreifen und knüpft daran den Wunsch, dass die Gläubigen mit einer gleichen, ja noch stärkern Lust zum heiligen Tische eilen möchten: „zur Brust des geistigen Trankes, welcher ist „die χάρις des Geistes“: οὐχ ὁρᾶτε τὰ παιδία μεθ' ὅσης προθυμίας δράσσεται τοῦ μαστοῦ; μεθ' ὅσης τῆς ὁρμῆς ἐμπήγνυσι τὰ χείλη τῇ θηλῇ; μετὰ τοσαύτης προσίωμεν καὶ ἡμεῖς τῇ τραπέζῃ ταύτῃ, καὶ τῇ θηλῇ τοῦ ποτηρίου τοῦ πνευματικοῦ· μᾶλλον δὲ καὶ μετὰ πολλῷ πλείονος ἑλκύσωμεν προθυμίας, ὡς παιδία ὑπομάζια, τοῦ πνεύματος τὴν χάριν. — Ebendaselbst (n. 6.) mahnt er die Diakonen, die Unwürdigen vom heil. Tische abzuwehren und hält ihnen die Verantwortlichkeit dafür vor, da sie ja bestellt seien zu Wächtern des „Quelles des Geistes“: νυνὶ δὲ οὐχ ὕδατος, ἀλλὰ αἵματος καὶ πνεύματος πηγὴν ἐγκεχειρισμένος . . . τίνα ἂν σχοίης συγγνώμην;

558) Advers. scrutatores serm. 10. (Opp. syro.-lat. t. III, p. 23): Tuum, Domine, vestimentum salutis fons est, sub aspectabili pallio conditur vis, sub aspectum non cadens; saliva ore tuo rejecta terraeque admista lutum fuit, res utique minima, vi tamen praedicta mirabili lucem in hoc luto caesus invenit. *In pane tuo occultus interest spiritus*, qui non manducatur, *ignis*, qui non bibitur, *ardet in vino:* in pane tuo spiritus, ignis in mero tuo, res duae oppido admirandae, quas nostra perceperunt labia.

bot den unkörperlichen Engeln eine körperliche Speise; viel Wunderbareres geschieht an uns, den Körperlichen, denen eine Speise bereitet wird und ein Trank aus Feuer und Geist. — Jenes Feuer, das der zürnende Gott auf die sodomitischen Frevler schleuderte, verzehrte diese, das Feuer des Sacraments bleibt im Brode und gibt Leben den Geniessenden. Das himmlische Feuer, welches auf Eliä Opfer fiel, verzehrte das Opfer: uns ist vom Himmel ein freundlich Feuer gekommen, das Erlösungsopfer unseres Lebens und unsere Speise.[559]) Siehe Feuer und Geist im Schoosse der Gottesgebärerin, Feuer und Geist in der Taufe, Feuer und heiliger Geist im Brod und Kelche.[560]) Unsterbliches Feuer sind die Mysterien Christi. Feuer und Geist gab er uns, den Körperlichen, zu essen und zu trinken, nämlich seinen Leib und sein Blut.[561])

559) Angelis Abrahamus incorporeis corpoream dapem obtulit, oblatam illi comederunt. Novum nunc cerno miraculum illo praestantius, a Domino nostro factum, dum corporeis incorporeus *ex igne et Spiritu* paratur cibus et potus. Iactus ab irato Deo ignis nocentes invasit et concremavit, *ignis alter* ab eodem, sed placato missus descendit in terras et *in pane mansit*. Porro si ignis ille voravit homines et absumsit, iste quem in pane comeditis, comedentes vita donavit. Ignis coelo delapsus Eliae victimam consumsit, *amicus ignis* advenit nobis hostia vitae reparatrix nostrae; ignis ille appositas cremavit carnes, tuus iste *ignis*, Domine, in sacrificio tuo noster evasit cibus. l. c. Vgl. serm. 19. (p. 35.)

560) En *ignis et spiritus in sinu genitricis*. En ignis et spiritus in flumine, in quo baptizatus fuisti; ignis et spiritus in nostro baptismo, *ignis et spiritus sanctus* in pane et calice. (l. c. nach der Uebersetzung Assemanni's, bibl. orient. t. I, p. 101.) — Serm. 1. de sanctissimis et vivificantib. christianis sacramentis (aus dem Slavischen v. Kohl, Opp. S. Ephr. graec. lat. t. III, p. 608): O rem admirandam, coelestis regis epulas apparatas, agnum Dei ipsum pro te mactatum, *ignem coelesti mensa emicantem!* . . quo vultu audebis ad hunc divinum tremendumque *ignem* tanta immunditia conspurcatus accedere?

561) De iis, qui filii Dei naturam scrutantur (Opp. graec. lat. t. III, p. 424): *μετάλαβε καὶ σώματος ἀχραντοῦ δεσπότου μετὰ πάσης πίστεως πεπληροφορημένος, ὅτι αὐτὸν τὸν ἀμνὸν ἐσθίεις εἰλικρινῶς· πῦρ ἀθάνατόν ἐστιν τὰ μυστήρια Χριστοῦ . . . πῦρ καὶ πνεῦμα παρέσχεν*

Mit dieser Anschauungsweise stimmen die Liturgieen überein. Die Epiklesis der syrischen Liturgie des heil. Jakobus erbittet vom heil. Geiste das „corpus *vivificum*, corpus *salutare*, corpus animabus et corporibus *salutem praestans*“ und „sanguinem *salutarem, vivificum,* animabus et corporibus *salutem praestantem.*“ Noch bezeichnender mahnt in derselben Anaphora der Diakon seine Mitbrüder: „ministri ecclesiae tremite, quia *ignem vivum* administratis. Potestas, quae vobis data est, excellentior est illa, quam habent Seraphim. Beata anima, quae nunc in ecclesia adest cum puritate, quia *Spiritus sanctus* scribit nomen ejus illudque elevat in coelum. Diaconi estote cum tremore hoc tempore sancto, quo descendit Spiritus sanctus *ad sanctificanda corpora eorum, qui illud suscipiunt.*“[562]) Desgleichen erflehen die verschiedenen Liturgieen durchgehends im Nachsatze der Epiklese, und (zum Theil) in den vorbereitenden Communiongebeten als Frucht des Sacraments die „Erfüllung und Gemeinschaft mit dem heil. Geiste.“[563]) Hiermit hängt

ἡμῖν τοῖς σωματικοῖς ἐσθίειν τε καὶ πίνειν . . . τοῦτ᾽ ἔστιν τὸ σῶμα αὐτοῦ, ὁμοίως καὶ τὸ αἷμα αὐτοῦ.

562) Renaud. II, p. 33 u. 39. Vgl. die Malabarische Messe: A saeculo usque in saeculum altare est *ignis*, ignis in igne, ignis involvit illud: caveant sacerdotes a terrifico et formidabili igne, ne cadant in eum et comburantur in saecula. (Bibl. PP. max. t. XVIII, p. 676.)

563) *ἵνα πνεύματος ἁγίου πληρωθῶσιν* (Epiklese der Lit. der apostol. Constitut.); *ὥστε γενέσθαι τοῖς μεταλαμβάνουσιν εἰς κοινωνίαν τοῦ ἁγίου πνεύματος* (Chrysost.); *ἡμᾶς δὲ πάντας . . . ἑνώσαις ἀλλήλοις εἰς ἑνὸς πνεύματος ἁγίου κοινωνίαν* (Basil.) — Das Mozarabische Missale hat das stabile Communiongebet: Domine Deus meus, da mihi corpus et sanguinem filii Domini nostri Jesu Christi ita sumere, ut per illud remissionem omnium peccatorum merear accipere et *tuo sancto Spiritu repleri.* Sie ist den vortridentinischen römischen Missalien Spaniens, Deutschlands, Galliens, Englands verblieben, so den missal. Tirassonens. v. J. 1529, Salisburgense v. J. 1492; Corbejense (ex cod. Ratoldi abbat. in Martene, de antiq. eccl. rit. I, p. 546; lib. sacramentor. S. Gregor. ed. Menard, in Opp. S. Gregor. t. III, col. 247), Rotomagens. aus d. 14. Jahrh. (Martene l. c. p. 602),

wohl auch der eigenthümliche Ritus zusammen, wonach die Griechen den consecrirten Kelch nach der Brodbrechung mit heissem Wasser mischen unter den Worten: „*ζέσις πίστεως, πλήρης πνεύματος ἁγίου, ἀμήν.*“[564]) Mit Sicherheit aber liegt hier der tiefere Grund dafür, dass die alte Kirche das Altarsacrament glühende Kohle (*ἄνθραξ*, carbo, bei den Syrern Gmurto) nannte: die durch den heil. Geist (im Feuer des heil. Geistes) bereitete Speise wurde als eine Feuerspeise, eine die reinigenden und erneuernden geistigen und leiblichen Lebenskräfte enthaltende Speise angeschaut.[565]) Endlich scheint uns die alte Kirche ihren

Sarisberiens. (ibid. p. 627.) Vgl. auch cod. Tilian. in Opp. S. Gregor. t. III, col. 252.

564) Wir möchten in diesem heissen Wasser nicht mit dem heil. Germanus ein Symbol des Wassers erblicken, das aus der durchstochenen Seite des am Kreuze verschiedenen Heilandes floss (S. Germani Constantinopol. rer. ecclesiast. contempl. in Bibl. magn. ed. de la Bigne t. XII, p. 408), denn diese Erklärung lässt gerade das Attribut der Wärme ausser Acht, sondern das Symbol der Gluth des heiligen Geistes, wovon der gesegnete Kelch erfüllt ist, und die in der Communion in die Seelen der Gläubigen ergossen werden soll. Wenigstens ist dafür positiver Halt in dem Segensgebete, welches der Priester über das *ζέον* spricht: „*εὐλογημένη ἡ ζέσις τῶν ἁγίων σου*“, vor Allem in der oben citirten, vom Diakon gesprochenen Mischungsformel (Daniel IV, p. 367). Uebrigens braucht Christus selbst das Wasser als Symbol des heil. Geistes bei Joh. 7, 39.

565) Vor Austheilung des Sacraments betet der Priester in der Lit. des heil. Jakobus: *ὁ κύριος εὐλογήσει καὶ ἀξιώσει ἡμᾶς ἁγναῖς ταῖς τῶν δακτύλων λαβαῖς λαβεῖν τὸν πύρινον ἄνθρακα, καὶ ἐπιθεῖναι τοῖς τῶν πιστῶν στόμασιν, εἰς καθαρισμὸν καὶ ἀνακαινισμὸν τῶν ψυχῶν αὐτῶν καὶ τῶν σωμάτων.* (Dan. IV, p. 127.) — Diese glühende Kohle wird der vom himmlischen Altare entnommenen verglichen, mit welcher der Seraph nach Is. 6, 6 die Lippen des Propheten Isaias berührt und damit alle seine Schuld wegbrennt. So Ephräm, de iis, qui filii Dei naturam scrutantur: *τὸ φαῖνον ἡμῖν καὶ δοθὲν πᾶσιν ἡμῖν εἰς ἡμῶν λειτουργίαν, τοῦτο λαβὼν προπετὴς εἰς στόμα αὐτοῦ, μαμήσατο ἀφόβως ἄνθρακα καιόμενον* (Opp. gr. lat. t. III, p. 421); adv. scrutator. serm. 10: Quum Dominus ad homines descendisset, in novam transtulit creaturam coelitibusque similes fecit; *igne ac Spiritu* eos fermentavit, ut mirum et arcanum in modum cresce-

Glauben an die eucharistische Wirksamkeit des heil. Geistes durch die äussere Form des Gefässes verkündet zu haben,

rent, et *in ignem et spiritum evaderent.* Angelus ex ordine Seraphim *prunam Esaiae ori* haudquaquam suis admovit digitis, proximavit illa labiis prophetae solummodo. Nec eam ipse apprehendit nec manducavit, nunc vero Dominus, ut vides, nobis utrumque dedit. (Opp. syr. lat. t. III, p. 23.) Vgl. explanat. in Ezech. (Note 57). — Ebenso sein Schüler Jacobus Sarugens. (451—521): Margaritam hic super altare positam (der Name „Perle“ ist eine zweite den Syrern sehr geläufige Bezeichnung des Altarsacraments, vgl. Assem. bibl. orient. t. III, p. 245.) *pruna* figuravit, quam unus de Seraphim Esaiae porrexit. Ignea manu flammeam forcipem apprehendit, et *prunam mysteriorum* de mensa sustulit, viditque propheta *plenam imaginem futurorum*, quomodo cujusque opera peccatum mundi foret expiandum. (Int. Opp. Ephraem. t. II, p. 30.) — Johannes v. Damaskus: *τοῦ θείου ἄνθρακος μεταφάβωμεν, ἵνα τὸ πῦρ τοῦ ἐν ἡμῖν πόθου προςλαβὸν τὴν ἐκ τοῦ ἄνθρακος πύρωσιν, καταγλέξῃ ἡμῶν τὰς ἁμαρτίας, καὶ φωτίσῃ ἡμῶν τὰς καρδίας, καὶ τῇ μετουσίᾳ τοῦ θείου πυρὸς πυρωθῶμεν καὶ θεωθῶμεν. ἄνθρακα εἶδεν Ἠσαΐας κτλ.* (de fid. orthod. lib. IV, c. 13, ed. Le Quien t. I, p. 271.) — In der Liturgie des Chrysostomus spricht der Priester zum Diakone, nachdem er ihm das Sacrament gereicht hat, mit deutlichster Bezugnahme auf die nämliche alttestamentliche Vision: *τοῦτο ἥψατο τῶν χειλέων σου, καὶ ἀφελεῖ τὰς ἀνομίας σου, καὶ τὰς ἁμαρτίας σου περικαθαριεῖ.* (Daniel IV, p. 369.) — Die Malabarische Lit.: ignem in ignito carbone Isaias osculatus est, et labia ejus exusta non sunt, sed iniquitas ejus remissa est: *ignem in ipso pane* suscipiunt mortales et ipsorum corpora custodit et delicta eorum exurit. (Bibl. PP. max. t. XVIII, p. 676.) — Auch dem Occident sind diese Gedanken nicht fremd. Die Mozarabische „Inlatio“ des Festes der hh. Faustus, Januarius und Marcialis weiss um den „carbo igneus“: Unicuique nostrum cum degustaverimus *carbo igneus* efficiatur, quem vidit Esayas propheta angelica manu forcipe abstractum ab ara: labia nostra mundet, immunda polluta peccatis nostra tibi sanctificet corda. (Migne l. c. col. 874.) — Man wolle nicht unbeachtet lassen, dass der *ἄνθραξ* des Leibes und Blutes Christi vom himmlischen Altare herab empfangen wird. Vgl. unsere frühern Erörterungen über das Antidotum der „*χάρις καὶ δωρεὰ τοῦ πνεύματος*“, welches für die zum himmlischen Altare erhobene Opfergabe zurückgesendet wird, und unsere damit in Verbindung stehende Erklärung des „perferri in sublime altare.“ — Ja so sehr machten die Griechen und Orientalen mit der Uebertragung der mehrfach erwähnten Vision auf das Sacrament des irdischen Opferaltares Ernst, dass sie selbst die Zange, den „forceps“, womit der Seraph die glühende Kohle vom himmlischen Altare nimmt, in die „*λαβίς*“,

worin sie die Eucharistie aufbewahrte. Die ursprünglichen Tabernakel im Orient wie im Occident waren bekanntlich die Peristerien — aus kostbarem Golde und Silber gefertigte Tauben, die vom *κιβώριον* des Altares herabhingen. So ruhte das Gebilde des heil. Geistes, der gnadenreiche Leib des Herrn im plastischen Symbol des heil. Geistes.[566])

den Löffel verwandelten, in welchem sie bis heute die heil. Communion austheilen. (Goar, euchology. p. 152.) Schon Ephraem erwähnt des letztern: tremendum illud sanctissimumque sacramentum accipis non ab homine vel sacerdote, sed ab ipsis Seraphinis, *eodem igneo cochleari, quod Esaias vidit.* (Opp. gr. t. III, p. 609.) Vgl. eine Weiheoration der *λαβίς* bei Renaud. I, p. 329. — Eine anschauliche Darstellung alles bisher Angeführten enthält die „missa picta Graecorum", welche Angelo Mai aus einem, nun der vatikanischen Bibliothek zugehörigen, griechischen Codex, der mit Sicherheit ums Jahr 1600 in dem griechischen Kloster der heil. Jungfrau zu Gethsemane sich befand, edirt hat. (Nov. patr. bibl. t. VI, pars 2, pag. 585 sqq.) Die Tabella VII zeigt den Priester im Momente der Consecration ganz in Feuer gehüllt; über ihm erscheint die gewandelte Hostie: Christus, als Kind, mit erhobenen Händen, von Feuer umflossen und rings umgeben von den Seraphim. Die Epigraphe (l. c. p. 590) lautet: *Καὶ ὅτε εἶπεν ὁ ἱερεὺς τὸν ἐπινίκιον ὕμνον, εἶδον τὴν στέγην τῆς ἐκκλησίας ἀνεῳγμένην· καὶ μετὰ τῆς φοβερᾶς φλόγος πάλιν εἶδον πλήθη ἀγγέλων καὶ ἑξαπτερύγων κατερχόμενα . . . καὶ οἱ μὲν ἄγγελοι καὶ ἀρχάγγελοι ἐπετάσθησαν ταῖς πτέρυξιν αὐτῶν κύκλῳ τοῦ θυσιαστηρίου· τὰ δὲ ἑξαπτέρυγα κύκλῳ τῆς ἁγίας τραπέζης· καὶ παιδίον ὡράθη μέσον αὐτῶν δορυφορουμένων, ὡς πῦρ φλέγον· καὶ πυρὸς φλὸξ ἔπεσεν ἐπὶ τὸν ἱερέα· καὶ ἐγένετο ὁ ἱερεὺς εἰς φλόγα πυρὸς ἀπὸ τῆς κορυφῆς ἕως τῶν ὀνύχων αὐτοῦ.*

566) Aringhi (Roma subterran. lib. VI, c. 35, n. 5.) ist an dieser durch die Schrift und die durchgängig kirchlich recipirte Symbolik so nahe gelegten Deutung der *περιστερὰ* und damit des Peristerium als Symbol des heil. Geistes vorbeigegangen und möchte seinen Gebrauch aus den Eigenschaften der Taube: ihrer Einfalt, Sanftmuth, Demuth herleiten: Et hanc *fortasse* ob causam, cum tot tantisque mysticarum rerum splendoribus ac praerogativis haec avis (columba) illustretur, sanctissimam olim eucharistiam in ecclesia intra auream columbam recondi consuevisse legimus. Aber schon Tertullian (adv. Valentinianos c. 3) kann kaum etwas anderes als das Peristerium im Auge gehabt haben, wenn er sagt: *Nostrae columbae domus* simplex, in

Die bisher aus den Vätern und Liturgieen festgestellte eucharistische Consecrations- und Gnadenwirksamkeit des heil. Geistes, woraus das Gebet der Epiklese sich erbaut hat (von ersterer redet ihr erstes, von letzterer ihr zweites Satzglied), steht auch im vollsten Einklange mit der Offenbarungs- und Kirchenlehre über den heil. Geist.[567])

Wer weiss nicht, welch ein gewaltiges Gewicht der Heiland wieder und wieder auf den zu sendenden heil. Geist legt? Der Geist ist es, durch welchen sein Werk der Erlösung erst die Vollendung empfangen soll. (Joh. 14, 16; 14, 26; 15, 26; 16, 7—14 u. a.) Und dieser Geist sollte nach dem Willen Christi bei seiner Stiftung, der Kirche, bleiben in Ewigkeit: als Geist der Wahrheit (Joh. 14, 17; 15, 26) und Geist der Heiligung (Röm. 1, 4; 1. Petr. 1, 2) alle von ihm gebrachte und verdiente Wahrheit und Gnade an alle Geschlechter vermitteln bis zum Ende der

editis semper et apertis et ad lucem. Amat *figura Spiritus sancti* orientem, Christi figuram. Deutlicher Chrysostomus (de beat. Philogon. hom. VI.): ἡ γὰρ τράπεζα αὐτὴ τάξιν τῆς φάτνης πληροῖ. καὶ γὰρ καὶ ἐνταῦθα κείσεται τὸ σῶμα τὸ δεσποτικὸν, οὐχὶ ἐσπαργανωμένον, καθάπερ τότε, ἀλλὰ πνεύματι πανταχόθεν ἁγίῳ περιστελλόμενον. ἴσασιν οἱ μεμυημένοι τὰ λεγόμενα. Mehreres über die Peristerien s. Pellicia, de christian. eccl. politia t. II, p. 35 sqq. (ed. 2. Colon.); über den Gebrauch derselben in der römischen und gallischen Kirche Laib und Schwarz, Studien über die Geschichte des christlichen Altares (Stuttgart 1857, § 11, S. 27.); vgl. d'Achery, antiquiores consuetudines Cluniacens. monaster. (Spicil. t. IV, p. 148.) und testamentum Perpetui Turonens. Episcopi (ibid. t. V, p. 106). Noch bis zum J. 1824 besass die Kirche von Verdun ein Peristerium. (Kreuser, der christl. Kirchenbau, Bonn 1851, Bd. 1. S. 112.) — Wenn Peristerien auch über den Taufbrunnen (κολυμβήθραι) hingen, so spricht dies nicht gegen, sondern gerade für unsere Deutung, da sie da durchaus nichts anderes als den heil. Geist symbolisiren können.

567) Möchten die Dogmatiker diesen grossen Factor, auf welchem die Existenz der Kirche sammt allen ihren Gnadenschätzen ruht, in der Lehre über das Opfer und Sacrament des Altares wieder zur gebührenden Geltung bringen! Ohne die permanente Thätigkeit des heil. Geistes gibt es weder einen Altar, noch ein Opfer, noch die Opfermahlzeit der Eucharistie.

Zeiten. Dem heiligen Geiste ist das ganze Werk des Erlösers übergeben, nicht blos die Wahrheit, sondern auch die Gnade. Aber selbstverständlich vermittelt der heil. Geist nicht eine andere Wahrheit oder eine andere Gnade, als die von Christus verkündete und erworbene; seine vollendende Thätigkeit bewegt sich auf dem Grunde der durch Christus vollbrachten Erlösung: er nimmt nicht von dem Seinen, sondern von dem, was Christi ist. (*ἐκ τοῦ ἐμοῦ λήμψεται.* Joh. 16, 14.) Nach der Ordnung des Erlösers bestellt er im Sacramente des Ordo das Sacerdotium der Kirche[568]) und durch dieses, sein sichtbares Organ, realisirt er die Heilsstiftungen Christi: er tauft, firmt, vergibt die Sünden, salbt zum Todeskampfe, schliesst die Ehebündnisse. Daran zweifelt Niemand, der auf dem positiven Boden der christlichen Offenbarungswahrheit steht. Wir fragen nun: soll die Eucharistie allein eximirt sein? Soll der Geist, in welchem die Priester die Vollmacht zur Uebung des sacerdotalen Amtes *κατ' ἐξοχήν*, d. i. zum Opfern, empfangen, bei Vollziehung dieses Amtes unbetheiligt sein? Unmöglich. Wie der heil. Geist es ist, der durch seine priesterlichen Organe tauft u. s. w., so ist er es auch, der durch sie und mit ihnen die irdischen Opfergaben consecrirt und die im Sacramente des Leibes und

568) Apstg. 13, 2: *εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἀφορίσατε δή μοι τὸν Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον εἰς τὸ ἔργον ὃ προςκέκλημαι αὐτούς.* — Gregor v. Nazianz orat. 31, 29: (*πνεῦμα*) *ποιοῦν ἀποστόλους, προφήτας, εὐαγγελιστὰς, ποιμένας, καὶ διδασκάλους.* — Chrysostomus de sacerdot. lib. III, c. 4: *ἡ γὰρ ἱερωσύνη τελεῖται μὲν ἐπὶ γῆς, τάξις δὲ ἐπουρανίων ἔχει πραγμάτων, καὶ μάλα γε εἰκότως· οὐ γὰρ ἄνθρωπος, οὐκ ἄγγελος, . . . ἀλλ' αὐτὸς ὁ παράκλητος ταύτην διετάξατο τὴν ἀκολουθίαν.* De sanct. Pentecost. hom. 2. (Montf. II, p. 555.): *διὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου ἱερέων βλέπομεν χορούς, διδασκάλων ἔχομεν τάγματα.* De resurrect. n. 8. (Montf. II, p. 516.): *σῶμα γὰρ καὶ αἷμα μυστικὸν οὐκ ἄν ποτε γένοιτο τῆς τοῦ πνεύματος χάριτος χωρίς· οὐκ ἂν ἱερέας ἐσχήκαμεν· οὐδὲ γὰρ ταύτας δυνατὸν τὰς χειροτονίας ἄνευ ἐκείνης τῆς ἐπιφοιτήσεως γίνεσθαι.*

Blutes Christi gelegenen Gnadenschätze den Gläubigen vermittelt.[569])

Davon war die alte Kirche sehr lebendig überzeugt. Ein Oblationsgebet der Liturgie des heil. Jakobus lautet: „κύριε ὁ θεὸς . . . θέμενος ἡμᾶς εἰς τὴν διακονίαν ταύτην ἐν τῇ δυνάμει τοῦ παναγίου σου πνεύματος, εὐδόκησον, δέσποτα, γενέσθαι ἡμᾶς διακόνους τῆς καινῆς σου διαθήκης, λειτουργοὺς τῶν ἀχράντων σου μυστηρίων· καὶ πρόςδεξαι ἡμᾶς προςεγγίζοντας τῷ ἁγίῳ σου θυσιαστηρίῳ . . ., ἵνα ἄξιοι γενώμεθα τοῦ προςφέρειν σοι δῶρά τε καὶ θυσίας ὑπέρ τε ἑαυτῶν καὶ τῶν τοῦ λαοῦ ἀγνοημάτων.“[570]) An derselben Stelle ersucht in der Liturgie des Chrysostomus der Priester den Diakon um sein Gebet mit den Worten: „εὖξαι ὑπὲρ ἐμοῦ, συλλειτουργέ μου,“ worauf dieser ihn tröstend auf einen andern συλλειτουργός verweist, auf den heil. Geist, der über ihn kommen und mit seiner Kraft ihn überschatten werde (πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ, καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι), und der Priester consentirend schliesst: „αὐτὸ τὸ πνεῦμα συλλειτουργήσει ἡμῖν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ἡμῶν.“[571]) Wörtlich dasselbe Responsorium: „Spiritus sanctus superveniet in te et virtus altissimi obumbrabit tibi“ oder in der optativen Form: „Spiritus sanctus superveniat . . . et obumbret . . .“ wird im römisch-gallischen Ritus dem Priester gegeben auf seine Aufforderung zum Gebete: „orate fratres.“[572]) Die sehr alte „oratio S. Am-

569) Vgl. Buse, de nominibus Spiritus sancti aeternis, Mogunt. 1843, p. 49.

570) Daniel IV, p. 105.

571) Dan. IV, p. 354; vgl. die Lit. des Jacobus ibid. p. 104.

572) In einem sehr alten Codex des Klosters des heil. Dionysius in Frankreich, aus der Zeit Carl's des Gr. (Martene, de antiq. eccl. rit. I, p. 523); ritual. eccles. Suessionens. (ibid. p. 576); missale Fiscamnens. monaster. ad us. eccl. Rotomag. aus dem 14. Jahrh. (ibid. p. 602); desselben Klosters aus d. 15. Jahrh. (ibid. p. 605.)

brosii," welche das Missale Romanum unter die Präparationsgebete des Priesters zur Messe aufgenommen hat, weiss sehr bestimmt, dass Christus seine eucharistische Stiftung in die Hände der Apostel gelegt habe mit Rücksicht auf die Kraft des heil. Geistes: „summe sacerdos et vere pontifex Jesu Christe . . ., qui dedisti nobis carnem tuam ad manducandum, et sanguinem tuum ad bibendum, *et posuisti mysterium istud in virtute Spiritus sancti tui*, dicens: haec quotiescunque feceritis, in mei memoriam facietis etc."[573]) Und keinen Falls kann es als ein Zufall angesehen werden, dass sämmtliche Orationen der praeparatio sacerdotis ad missam, wie sie dasselbe Missale enthält, den heiligen Geist erflehen.[574])

Nimmt nun aber, so müssen wir hier schon weiter folgern, der heil. Geist nicht aus dem Seinen, sondern cooperirt er überall dem von Christus Gegebenen, so muss nothwendig seine Thätigkeit sich auch überall enge an den Vollzug der Institution Christi anschliessen, m. a. W. die consecrirende Wirksamkeit des heil. Geistes muss coincidiren mit der Pronuntiation des, wie wir nachgewiesen haben, von Christus geordneten λόγος der Einsetzung. Das sichtbare Sacerdotium der Kirche setzt nach dem Willen und ausdrücklichen Auftrage des Herrn die Action des Herrn, spricht das Wort der Consecration, und der verheissene unsichtbare Consecrator, der heil. Geist, macht letz-

573) Unter den „orationes pro opportunitate sacerdotis ante celebration. et communion. dicend." *die dominica*. — Worauf diese virtus Spiritus sancti abziele, sagt der Verlauf der Oration (fer. 6): Peto clementiam tuam, Domine, ut descendat super panem tibi sacrificandum plenitudo tuae benedictionis et sanctificatio tuae divinitatis. *Descendat etiam, Domine, illa sancti Spiritus tui invisibilis incomprehensibilisque majestas*, sicut quondam in Patrum hostias descendebat, *qui et oblationes nostras corpus et sanguinem tuum efficiat*, et me indignum sacerdotem doceat tantum tractare mysterium cum cordis puritate . . .

574) Wir meinen die sieben kleinen Schlussorationen: Aures tuae pietatis, Deus cui omne cor patet, Ure igne s. Spiritus, etc.

teres in demselben Momente, in welchem es stiftungsgemäss verlautbart wird, zur Wahrheit, setzt in und mit demselben als der *συλλειτουργός* seines sichtbaren priesterlichen Organs, die Realität des Opfers und Sacraments des Leibes und Blutes Christi.[575]) Dabei bleibt natürlich bestehen, dass, eben weil der heil. Geist auf dem Grunde der Stiftung Christi operirt, man auch sagen kann: Christus consecrire durch seinen heil. Geist oder seinen Priester,[576]) und sofern der Sohn niemals ohne den Vater wirkt: der Vater consecrire durch den Sohn und den heil. Geist.[577]) Nach

575) Für die genannte Coincidenz zeugt u. a. die Marcianische Liturgie dadurch, dass sie unmittelbar vor der Iteration des Stiftungsactes um den heil. Geist bittet: *Πλήρωσον ὁ θεὸς καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας, διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ παναγίου σου πνεύματος*, und das ebendaselbst der Consecrationsformel des Kelches, synonym mit *εὐλογήσας* und *ἁγιάσας*, eingefügte: *πλήσας πνεύματος ἁγίου*. Letzteres findet sich auch in der Consecrationsformel der Lit. des Jacobus.

576) Chrys. de prodit. Jud. hom. 1, n. 6. (s. oben S. 234.) Vgl. die oben aufgeführten Epiklesen, welche an den Sohn gerichtet sind.

577) Darum wird die Consecration von den Vätern und Liturgieen als das Werk der Dreieinigkeit bezeichnet: Cyrill v. Jerusalem catech. myst. I, n. 7: *πρὸ τῆς ἐπικλήσεως τῆς ἁγίας καὶ προςκυνητῆς τριάδος ἄρτος ἦν καὶ οἶνος λιτός*. — Die Syrische Lit. des Jacobus (Renaud. II, p. 39): *Pater* Domini nostri Jesu Christi . . ., qui oblationes ex donis et proventibus fructuum tibi oblatis in odorem suavitatis dignatus es *sanctificare* et perficere *per gratiam unigeniti filii tui* et *per illapsum Spiritus tui sancti*. — Vgl. den „*dialagus Humberti cardinalis*“ aus dem J. 1054: Taliter praeparatus azymus *fideli invocatione totius trinitatis* fit verum et singulare corpus Christi . . . Quapropter, sicut praediximus, *tota beata trinitas in consecratione eucharistiae cooperatur*. (Cornel. Will, Acta et scripta quae de controversiis eccles. Graecae et Latinae saeculo undecimo composita extant. Lips. et Marpurg. 1861, p. 108.) Treffend spricht von dem Zusammenwirken der drei göttlichen Personen nach Aussen hin im Allgemeinen Gregor v. Nyssa ad Ablabium (Oehler, Bibliothek der Kirchenväter. Leipzig 1858, B. 2, S. 202). Von der gesonderten menschlichen Thätigkeit zur göttlichen übergehend sagt er von dieser: *ἐπὶ δὲ τῆς θείας φύσεως οὐχ οὕτως ἐμάθομεν, ὅτι ὁ πατὴρ ποιεῖ τι καθ' ἑαυτὸν οὗ μὴ συνεφάπτεται ὁ υἱὸς, ἢ πάλιν ὁ υἱός ἰδιαζόντως ἐνεργεῖ τι χωρὶς τοῦ*

der strengen Ordnung der Heilsökonomie ist und bleibt jedoch der heil. Geist das unmittelbare (übernatürliche) Agens der Consecration.

Dritte Voruntersuchung.

Die Oblations- und Fractionsepiklese.

Nachdem nun die Consecrationskraft des Einsetzungswortes Christi und der unsichtbare Factor der Consecration sammt dem Momente, in welchem er wirkt, erkannt ist, mithin feststeht, dass die Consecration nicht durch die Epiklese geschieht, ersteht von Neuem die Frage, welche Bedeutung und Berechtigung ein Gebet haben könne, das die Consecration nicht wirkt und dennoch in seinem Haupttheile nur auf sie sich bezieht. Allein wenn wir zu Anfang unserer Untersuchung uns zunächst darauf beschränken durften, uns über die numerische Ausdehnung der Epiklese in der Liturgie der Kirche Klarheit zu verschaffen, so muss an der gegenwärtigen Stelle noch eine zweite Vorfrage in Betreff derselben zur Verhandlung kommen, die Frage nämlich nach der liturgischen Ausdehnung der Epiklese in jeder einzelnen Liturgie an sich. Erst wenn wir auch von dieser Seite uns des ganzen Objects unserer Untersuchung bemächtigt haben, werden wir sicher vor Uebereilung die Lösung des Räthsels versuchen können.

Ein auch nur oberflächlicher Blick auf die liturgische Ausgestaltung des eucharistischen Opferactes genügt, um zu erkennen, dass derselbe ausser den Fürbitten, welche in ihn eingewebt sind, von zwei Bitten durchherrscht ist: der Bitte um die Präsenz des Opfers d. i. um die Consecration, und

πνεύματος, ἀλλὰ πᾶσα ἐνεργεία ἡ θεόθεν ἐπὶ τὴν κτίσιν διήκουσα καὶ κατὰ τὰς πολυτρόπους ἐννοίας ὀνομαζομένη, ἐκ πατρὸς ἀφορμᾶται, καὶ διὰ τοῦ υἱοῦ πρόεισι, καὶ ἐν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ τελειοῦται.

der Bitte um die sacramentale Gnade des Opfers. So häufig nun immer dieses Flehen wiederkehrt, sammelt es sich doch vorzugsweise und ist durchgehends und am stärksten ausgeprägt an drei Stellen der Liturgie: am Consecrationsacte selbst, sodann zur Oblation und letztlich bei der Brechung des heil. Brodes resp. Vermischung desselben mit dem heil. Kelche. Scheiden wir hier das hinreichend nach dieser Seite hin beleuchtete Centrum der Consecration aus, so erübrigen für die nähere Betrachtung die beiden Acte der Oblation und der Fraction.

1. Wir haben schon oben bei Gelegenheit der Interpretation des sublime altare aus den hauptsächlichsten griechischen Liturgieen nicht blos mehrere Oblationsgebete angeführt, sondern auch deren Inhalt eingehend gewürdigt. Es stellte sich dort heraus, dass die „εὐχὴ προςκομιδῆς“ der Liturgieen des heil. Jakobus, Markus, Chrysostomus um An- und Aufnahme der ἅγια δῶρα zum himmlischen Altare, ja um den heil. Geist zum Zwecke der Consecration derselben bittet.[578]) Wir haben darum nur mehr die occidentalischen Liturgieen zu prüfen.

Die Ambrosianische Liturgie kennt bis heute folgende Oblationsgebete: „Suscipe, clementissime Pater, hunc panem sanctum, ut fiat Unigeniti tui corpus in nomine Patris † et

578) Siehe oben S. 121 ff., insbes. die „oratio oblationis“ der koptischen Lit. des Basilius (S. 138). — Der Syrische Diakon mahnt mit ähnlicher Ekphonese wie vor der Epiklese (quam terribilis est haec hora. s. oben S. 53.) schon bei der Oblation die Gläubigen zu Ehrfurcht und Aufmerksamkeit: Stemus recte orantes, stemus cum timore ac tremore, stemus caste, quia ecce oblatio offertur et majestas exoritur, portae coeli aperiuntur, *et Spiritus sanctus descendit et super haec sancta mysteria accubat:* in loco terribili ac tremendo stamus, Cherubim et Seraphim conjugati, et fratres, ac socii vigilum angelorumque effecti, igneum ac spirituale ministerium cum ipsis peragimus . . . Darauf segnet der Priester die Opfergaben und geht zur Praefation über. (Supplementum, in quo integra ea describuntur, quorum initia in Syriacis anaphoris indicata sunt. in Assem. cod. lit. lib. IV, parsII, pag. 182.)

Filii et Spiritus sancti" und: „suscipe, clementissime Pater, hunc calicem, vinum aqua mixtum, ut fiat Unigeniti tui sanguis in nomine Patris † et Filii et Spiritus sancti."[579]) Den Begriff des ursprünglich alleinigen Oblationsgebetes der römischen Liturgie, der *Secreta* nämlich, wusste noch Amalarius genauest in der Definition zu begrenzen: „Secreta dicitur, eo quod secretam orationem dat episcopus super oblationem, *ut velit respicere Deus super oblationem propositam, et deputare eam futurae consecrationi.* Notum est enim ideo secretam orationem facere super oblatam, *ut possit ex ea fieri corpus Domini.*"[580]) Ihm entspricht der allergrösste Theil der Secreten des heutigen Missale Romanum, wenn darin auch selbst nur das einfache „accipe" und „sanctifica" (beides bekanntlich liturgische termini für consecrare) sich finden.[581]) Das älteste auf uns gekommene Sacramen-

579) Missale Ambrosian., Mediol. 1831, p. 153 sq. Damit stimmen mit geringen Modificationen die Offerterialgebete der allermeisten römischen Missalien Deutschlands vor der durch Pius V veranstalteten neuen Ausgabe. Vgl. das Missale der St. Galler Bibliothek unter dem Titel: Incipit liber sacramentorum, qualiter missa *Romana* celebretur (Cod. 340, aus dem 10. oder 11. Jahrh.): „Sanctifica quaesumus, Domine, hanc oblationem et concede, ut nobis unigeniti filii tui Domini nostri Jesu Christi corpus fiat" und: „Oblatum tibi Domine calicem sanctifica et concede, ut nobis unigeniti filii tui D. N. I. C. sanguis fiat." Ebenso Cod. 343 derselben Biblioth. aus dem 12. Jahrh. und codd. 351, 358, 369 aus dem 16. Jahrh.; missale Augustan. v. J. 1489, Bambergens. 1490, Salisburg. 1492, Moguntin. 1501, Constantiens. 1504 und 1579, Wormatiens. 1522 u. a.

580) Amalarii eglogae in ordinem Roman. num. XXIV de Secreta. (Mabillon mus. Ital. II, p. 558.)

581) Sehr deutlich ist u. a. die Secreta in fest. S. Agnetis 2do (28 Januar): Super has, quaesumus Domine, hostias benedictio copiosa *descendat*, quae et *sanctificationem* nobis *operetur*, et de martyrum nos solemnitate laetificet; noch mehr die der missa de SS. Trinitate: *Sanctifica,* quaesumus Domine Deus noster, *per tui sancti nominis invocationem* hujus oblationis hostiam, et per eam nosmetipsos tibi perfice munus aeternum. Hier sind die beiden Satzglieder der Epiklese gar nicht zu verkennen. Vgl. die Secrete der missa de Spiritu sancto: Munera quaesumus, Domine, oblata *sanctifica*, et *corda nostra sancti Spiritus illustratione emunda.*

tar der römischen Liturgie, das *Leonianum*, hat aber deren noch zwei, welche des mittelnden Factors, des heil. Geistes ausdrückliche Erwähnung thun; eine aus ihnen unterscheidet sich in nichts von der griechischen ἐπίκλησις, ausser durch die concise römische Collectenform. Sie lauten: „*Mitte Domine quaesumus Spiritum sanctum*, qui et haec munera praesentia nostra tuum nobis *efficiat* sacramentum, et ad hoc percipiendum nostra corda perficiat;"[582]) und: „Munus populi tui, Domine, placatus intende, quo non altaribus tuis *ignis alienus*, nec irrationabilium cruor effunditur animantum, sed *sancti Spiritus operante virtute* sacrificium jam nostrum corpus et sanguis est ipsius sacerdotis."[583]) Ebenso das sacramentar. *Gelasianum:*[584]) „*Virtute sancti Spiritus*, Domine, munera nostra *continge*,[585]) ut quod solemnitate praesenti suo nomine dedicavit, et *intelligibile*[586]) nobis faciat et aeternum:" und das *Gregorianum:* „Altari tuo Domine *superposita munera Spiritus sanctus assumat*, qui hodie beatae Mariae viscera splendoribus suae virtutis replevit;"[587]) und verschiedene Missalien des 16. Jahrhunderts.[588]) Noch mehr überrascht diese Bitte um Consecration in Verbindung mit der Anamnese des nachconsecratori-

582) Vgl. die Ausdrücke der griechischen ἐπίκλησις: δῶρα προκείμενα . . . ἵνα ποιήσῃ . . . und den Nachsatz der Epiklesis.

583) Muratori, lit. Rom. vet. t. I, p. 372 u. 469.

584) Secreta zur Pfingstvigil bei Muratori l. c. p. 599.

585) Vgl. Cyrill v. Jerus. catech. myst. V, n. 7: πάντως γὰρ οὗ ἐὰν ἐφάψαιτο τὸ ἅγιον πνεῦμα, τοῦτο ἡγίασται καὶ μεταβέβληται.

586) intelligibile = λογικόν, νοερόν.

587) Lib. sacramentor. ed. Menard. int. Opp. S. Gregor. t. III, col. 31. Wir erinnern an die oben entwickelten Beziehungen der Incarnation zur Consecration.

588) Die Missalien von Narbonne v. J. 1528 und 1576 haben folgende Secreta: *Descendat*, quaesumus Domine, *Spiritus sanctus super hoc altare*, qui haec munera tuae majestati oblata benedicendo benedicat et sanctificando sanctificet, et sumentium corda dignanter emundet. (Bei Le Brun, explicat. de la messe part. III, art. VI, § VIII. t. I, p. 289, not. b.)

schen Kanon in einer *„oratio super oblata“* des auf dem Gelasianischen und Gregorianischen Sacramentarium basirenden „liber sacramentorum“ Alkuin's[589]): „Memores sumus, aeterne Deus, pater omnipotens, gloriosissimae *passionis* filii tui, *resurrectionis* etiam *ascensionisque* in coelum. Petimus ergo majestatem (tuam) Deus, ut ascendant preces humilitatis nostrae in conspectum tuae clementiae, *ut descendat super hunc panem et super hunc calicem plenitudo tuae divinitatis.* Descendat etiam Domine, *illa sancti Spiritus incomprehensibilis invisibilisque majestas,* sicut quondam in Patrum hostias descendebat. Per eundem Dominum.“[590]) Wir dürfen jedoch nicht so weit suchen: die stabilen Offertorialgebete des heutigen römischen Missale (die etwa im 13. oder 14. Jahrhundert aus der gallischen und spanischen Liturgie herüber genommen wurden) athmen denselben Geist. Das Oblationsgebet des Kelches (offerimus tibi calicem salutaris) drückt die Bitte um Consecration in dem Bilde der Kanonoration „Supplices te rogamus“ aus,[591]) und die Obla-

589) Ueber Ursprung und Bedeutung desselben vgl. Ernst Ranke, das kirchliche Perikopensystem aus den ältesten Urkunden der römischen Liturgie dargelegt und erläutert. Berlin 1847, S. 47.

590) Migne t. 101, col. 449. Vgl. daselbst noch andere sehr beachtenswerthe Secreten z. B. die der „missa de charitate“ (col. 452), welche wörtlich mit der oben aus dem Leonianum angeführten (Mitte, Domine, quaesumus Spiritum sanctum etc.) übereinstimmt; de SS. Trinitate: Sanctifica, quaesumus Domine Deus, per tui nominis invocationem (Idem, per Unigeniti tui virtutem) hujus oblationis hostiam, et *cooperante Spiritu sancto* per eam nosmetipsos tibi perfice munus aeternum (col. 445); „de sancta sapientia“ und „de S. Augustino“: Sanctificetur, quaesumus Domine Deus, hujus nostrae oblationis munus, *tua cooperante sapientia,* ut tibi placere possit ad laudem et nobis proficere ad salutem. (col. 451, 452.)

591) Vgl. das fast gleichlautende Gebet der Mozarabischen Liturgie: Offerimus tibi, Domine, calicem *ad benedicendum sanguinem Christi filii tui* deprecamurque clementiam tuam, ut ante conspectum divinae majestatis tuae cum odore suavitatis ascendat. Per eundem Christum Dominum nostrum. Amen. (Migne l. c. col. 112), woselbst Sinn und Zweck des „offerre“ schon durch das „ad benedicendum sanguinem

tions-Schlussbitte: das „*Veni sanctificator,*" ruft direct den heil. Geist an, dass er komme als der allmächtige Gott (*omnipotens* aeterne Deus) und das bereitete Opfer consecrire. (et *benedic* hoc sacrificium, tuo sancto nomini praeparatum.)[592])

Christi" (= zur Consecration des Blutes Christi) bezeichnet ist. Der epexegetische Nachsatz hat keinen andern Inhalt: das *ascendere* ante conspectum divinae majestatis fällt mit „*perferri* in sublime altare *in conspectu divinae majestatis*" zusammen. Eben dahin zielt der odor suavitatis (ὀσμὴ εὐωδίας). Vgl. Note 174 und 347, wozu wir noch eine Oration aus dem Pontificale Romanum (de consecratione altaris) fügen: Domine sancte, pater omnipotens, aeterne Deus, ... preces nostrae humilitatis exaudi, et respice ad hujus altaris tui holocaustum, quod non igne visibili probetur, sed *infusum sancti Spiritus tui gratia in odorem suavitatis ascendat*, et legitime se sumentibus *eucharistia* medicabilis *fiat* ad vitamque proficiat sempiternam. (Dieselbe Oration bei Martene, t. III, p. 247 u. 282 mit der Variante: ut ... infusa Spiritus sancti tui gratia *in conspectum divinae majestatis* in odorem suavitatis ascendat.) — Das Oblationsgebet des Kelches (offerimus) ist übrigens nicht, wie Kössing (Lit. Vorles. S. 404) will, an Christus gerichtet, sondern an den Vater, was leicht aus dem angeführten Wortlaute der Mozarabischen Liturgie ersehen wird.

592) Das Mozarabische Missal betet: „veni *sancte Spiritus* sanctificator, *sanctifica* hoc sacrificium de manibus meis tibi praeparatum. (Migne l. c. col. 113.) Das „sanctificator" kann demnach nicht im moralischen Sinn genommen und mit „Heiligmacher" übersetzt werden. Die Thätigkeit des Erbetenen, der da kommen soll, betrifft zudem nicht ein lebendiges Subject, sondern besteht im „benedicere" der Brod- und Weinelemente. Folglich ist sanctificator = *consecrator* und benedicere = εὐλογεῖν, ἁγιάζειν, *consecrare* zu setzen. Dafür sprechen auch die vortridentinischen römischen Missalien Deutschlands, welche den „sanctificator" erläuternd als „invisibilis", „*ineffabilis*", ja als „*creator*" kennzeichnen, offenbar im Gegensatze zu dem aus sich ohnmächtigen *visibilis* sanctificator, dem menschlichen Priester, und das „benedic" durch „*sanctifica*" theils ersetzen, theils verstärken. Vgl. missale Augustan. v. J. 1489: veni *creator* et sanctificator, omnipotens aeterne Deus ...; Bamberg v. J. 1490: veni *invisibilis* sanctificator, . . benedic et *sanctifica;* Salisburg. 1492: veni sanctificator . . benedic et *sanctifica;* Augustodun. 1493 und 1524: veni, veni *ineffabilis* sanctificator; cod. 369 der St. Galler Bibl. aus dem 16. Jahrh.: veni *creator* et sanctificator ...; desgl. eine grosse Menge Missalien aus dem 15. und 16. Jahrh.: Coloniens. v. J. 1498 und 1506, Moguntin.

Demnach bewegen sich die Oblationsgebete der occidentalischen Liturgieen genau um dasselbe Bittobject, wie die der orientalischen; beide Kirchen haben mit dem ersten wesentlichen Acte ihrer Opferfeier Bitten um Consecration durch den heil. Geist — Epiklesen verbunden.

2. Je weniger an diesem Eingange der mystischen Feier die erwiesene Thatsache aufstosst, desto ungelegener erscheint sie an ihrem Auslaufe — kurz vor der Sumtion des Sacraments. Die Brodbrechung nämlich und die damit verbundene Mischung der consecrirten Elemente führt gleichfalls Gebete im Gefolge, welche allen Ernstes um denselben Gedanken sich bewegen, wie die besprochenen Oblationsgebete.

In der Liturgie des heil. Markus geschieht die *κλάσις* in folgender Weise. Nach der den Ruf: „*τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*“ begleitenden Elevation (*ὕψωσις*) bricht der Priester das heil. Brod mit den Worten: „*ὁ κύριος εὐλογήσει καὶ συνδιακονήσει.*“[593]) Sodann wendet er sich mit einem „*κελεύετε*“

1501, Constantiens. 1504 und 1579, Halberstad. 1511; das Wormatiens. v. J. 1522 schickt der Oblation des Kelches voraus: „veni *sancte spiritus*“. Vgl. noch Le Brun, explicat. part. III, art. VI, § VIII not. a. (t. I, p. 288) und die oben besprochene Offertorialformel: descendat angelus benedictionis et *consecrationis* super hoc munus. (S. 178.) — Kössing (a. a. O. S. 409) müht sich an der Begriffsbestimmung des *benedicere* ab und kann dennoch zu keiner Klarheit gelangen. Diese Segnung bezwecke, meint er, zunächst nicht, das göttliche Wohlgefallen an dem Opfer zu erhöhen, sondern präsignire Gottes Herablassung zu uns, die im Opfermahle vollendet werde. Schon der Vordersatz, insbesondere das „omnipotens“ und „*creator*“ hätte ihn zu einem andern Resultate führen können. Man muss fragen: wozu der Aufruf der göttlichen Allmacht zu einem Segensacte im gewöhnlichen Sinne? Richtig erklärt Le Brun: C'est . . . que nous demandons au Saint-Esprit de bénir ce sacrifice, c'est-à-dire, de *sanctifier* ces dons *en les changeant par une effusion de sa grâce toute-puissante.* (l. c. p. 289.)

593) Bezüglich des „*συνδιακονήσει*“ vgl. das „*συλλειτουργήσει*“ der Lit. des Chrysostomus: *αὐτὸ τὸ πνεῦμα συλλειτουργήσει ἡμῖν πάσας τὰς ἡμέρας τῆς ζωῆς ἡμῶν.* (Daniel IV, p. 354; Goar, euchol. p. 73.)

an den umstehenden Clerus, das dieser beantwortet: „τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κελεύει καὶ ἁγιάζει," worauf der Priester: „ἰδοὺ ἡγίασται καὶ τετελείωται." Nachdem der Clerus das Elevations-Responsorium: „εἷς πατὴρ ἅγιος κτλ." wiederholt hat, schliesst der Celebrant, in den Anfang seiner Rede zurückkehrend und sie als erfüllt bezeichnend: „αὐτὸς (ὁ κύριος) εὐλόγησεν αὐτόν," und schreitet zur Sumtion.[594])

Das Brechungs-Proömium (προοίμιον τῆς κλάσεως) der griechisch-alexandrinischen Liturgie Gregor's recurrirt zur Stiftungsthat Christi und bittet Christus, jetzt selber die nämliche Consecrationsthat, wie damals, zu vollbringen: „Ἰησοῦ Χριστὲ ... ὁ τὰ θεῖα καὶ ἄχραντα καὶ ἐπουράνια ταῦτα μυστήρια διατυπώσας· ὁ τοὺς μὲν ἱερεῖς ἐν τάξει ὑπηρετῶν στήσας· διὰ δὲ τῆς ἀοράτου σου δυνάμεως μεταστοιχειώσας· ... ὁ τότε εὐλογήσας, καὶ νῦν εὐλόγησον. Ὁ τότε ἁγιάσας, καὶ νῦν ἁγίασον. Ὁ τότε κλάσας, καὶ νῦν διάθρεψον. Ὁ τότε διαδοὺς τοῖς ἑαυτοῦ μαθήταις καὶ ἀποστόλοις, καὶ νῦν, δέσποτα, διαδὸς ἡμῖν, καὶ παντὶ τῷ λαῷ σου, φιλάνθρωπε, παντόκρατορ, κύριε ὁ θεὸς ἡμῶν."[595])

Die Koptische Liturgie desselben Namens, den obigen Text treu wiedergebend, lässt dabei noch, wie bei der Epiklesis, den Priester zur Segnung auffordern und die dreitheilige Bitte (εὐλόγησον, ἁγίασον, διάθρεψον) Seitens des Volkes je mit einem Amen besiegeln.[596])

Auch die Liturgieen des heil. Jakobus und Chrysostomus können sich trotz aller Anerkennung der bereits geschehenen Weihe der zum Brechungsacte, namentlich

954) Dan. IV, p. 167.

595) Renaud. I. p. 114.

596) Kyrie eleison. *Benedic.* Amen. — *Sacerd.* Qui benedixisti illo tempore, benedic nunc. *Pop.* Amen. *Sacerd.* Qui sanctificasti illo tempore, sanctifica nunc. *Pop.* Amen. *Sac.* Qui divisisti illo tempore, divide nunc. (Renaud. I, p. 34.)

zur Mischung der heiligen Species (*ἁγία ἕνωσις*), auf's Neue aufwachenden Gedanken an die Consecration nicht ganz erwehren. Insbesondere ist es der Ritus der Benediction, welcher sie verräth. Der Priester bricht nach Anweisung der erstern das heil. Brod in zwei Hälften. Die eine Hälfte in der Rechten, die andere in der Linken haltend, taucht er das Stück der Rechten in den Kelch und spricht: „*ἕνωσις τοῦ παναγίου σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ;*“ das Stück der Linken aber segnet er (*σφραγίζει*) und bricht es in mehrere Stücke, legt diese dann in die einzelnen zur Communion des Volkes bestimmten Kelche (calices ministeriales) und begleitet den Act der Mischung mit den Worten: „*ἥνωται καὶ ἡγίασται καὶ τετελείωται εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος νῦν καὶ ἀεὶ κτλ.*“[597]) — In der Liturgie des Chrysostomus aber kehrt hier der Ritus der Epiklese wieder. Der Diakon zeigt, wie bei ihr, mit dem Orarium auf den Kelch hin und fordert den Priester zur Weihe desselben auf: „*πλήρωσον, δέσποτα, τὸ ἅγιον ποτήριον,*“ worauf dieser mit dem das Zeichen *IHC* (*Ἰησοῦς*) tragenden Hostientheile unter den Worten: „*πλήρωμα πίστεως, πνεύματος ἁγίου*“ den Kelch segnet und ihn mit ihm mischend vereinigt. Der Diakon spricht schliesslich, wie zur Epiklese, das Amen.[598])

597) Daniel IV, p. 126.

598) Goar, euchol. p. 82; Dan. IV, p. 366. — Wir fassen das *πληροῦν* im Sinne von *τελειοῦν* = consecrare, nach der Lit. des heil. Markus: *πλήρωσον ὁ θεὸς καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρὰ σοῦ εὐλογίας, διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ παναγίου σου πνεύματος* (Dan. IV, p. 159), und übersetzen: „weihe, Herr, den heiligen Kelch.“ Die angezogene Stelle der Marcianischen Liturgie, insbesondere die Erwähnung der *ἐπιφοίτησις* des heil. Geistes, durch welche die *πλήρωσις τῆς εὐλογίας* realisirt werden soll, vermittelt auch das richtige Verständniss der Antwort: *πλήρωμα πίστεως, πνεύματος ἁγίου.* Die aus der Chrysostomianischen geflossene Armenische Liturgie sagt, mit Beseitigung des *πίστεως*, einfacher: plenitudo oder, wie Daniel

Aehnlich verfährt die chaldäische Liturgie der Apostel Adäus und Maris. Die Hostie wird in zwei Theile gebrochen. Den einen Theil legt der Priester auf den Diskus, mit dem andern signirt er den Kelch unter der Formel: „Signatur sanguis pretiosus corpore sancto Domini nostri Jesu Christi, in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti in saecula.“ Hierauf taucht er ihn bis zur Mitte in den Kelch und signirt damit den auf dem Diskus liegenden Theil unter der ähnlichen Formel: „Signatur corpus sanctum sanguine propitiatorio D. N. J. C., in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti in saecula.“ Nun werden beide Theile mit einander vereinigt mit den Worten: „Divisa sunt, *sanctificata, completa, perfecta,* unita et commista mysteria haec praeclara, sancta, vivificantia et divina, unum cum altero, in nomine adorando et glorioso trinitatis tuae gloriosae Pater, Fili et Spiritus sancte, ut sint nobis Domine in propitiationem delictorum et remissionem peccatorum, in spem quoque magnam resurrectionis a mortuis, et vitae novae in regno coelorum.[599])

Deutlichst aber betete der syrische Priester, während er mit der consecrirten Brod-Partikel den Kelch segnete: „Ut uniat et *sanctificet* et *convertat* mixtum, quod in hoc calice est, in salutarem ipsius Christi Dei nostri *sanguinem* in remissionem peccatorum.“[600]) Diese s. g. „*consignatio calicis*“ nahmen die Syrer sogar ausserhalb der eucharistischen

(nach Neale) wohl richtiger übersetzt: *operatio* Spiritus sancti. (Le Brun, explicat. diss. X, art. XX; Daniel IV, p. 475.) Wir erinnern diesfalls an das mit „εὐλογήσας, ἁγιάσας“ synonym gebrauchte „πλήσας πνεύματος ἁγίου“ der Kelches-Consecrationsformel in der Lit. des Jacobus und Marcus.

599) Renaud. II, p. 594; Daniel IV, p. 189. Der Nachsatz „ut sint nobis . . .“ fällt wörtlich mit dem Nachsatze der Epiklese derselben Liturgie zusammen. (Vgl. oben S. 64.)

600) Severus im Nomokanon des Gregor Abulpharagius (bei Angelo Mai, scriptor. vet. collect. t. X, pars II, pag. 27; cfr. Asseman. bibl. orient. t. III, p. 246.) — Die hier vorkommende Segnung com-

Feier gesondert vor, wenn das Bedürfniss der Communion vorhanden war, da das in der regulären Opferfeier consecrirte heil. Blut nur ausnahmsweise aufbewahrt wurde.[601])

mentirt Dionysius Barsalibi in seiner Exposition der Syrischen Liturgie. (Asseman. bibl. orient. II, p. 205.) Er fragt: „cur sacerdos corpus et sanguinem *cruce signat?*" und antwortet: „*Ut sanctificentur.* Nam quidquid in ecclesia sanctificatur, per crucem sanctificatur, perficitur et consummatur, sive chrisma sit, sive baptisma, seu corpus et sanguis, aut altare, aut templum, aut chirotoniae, aut aliud quodlibet . . . *crux* consecrat regenerationem baptismi, et *consummat perficitque rationale et incruentum sacrificium*, totum insuper ministerium, confectionem et consummationem sacramentorum." Assemani bemerkt dazu: „Quae Severi et Barsalibaei verba non ita accipienda sunt, quasi per crucis signum eucharistia consecretur, quae antea consecrationis expers esset, sed quia crux ad consecrationem quodammodo concurrit, nimirum tanquam pars ceremonialis, non substantialis; item quia per crucis signum Christus ipse intelligitur, qui sacramenta perficit, ut subjungit idem Barsalibaeus. Hinc argumentum sumi posset ad *excusandum* Barsalibaeum." Wir finden nichts, was der Entschuldigung bedürfte. Dionysius Barsalibi hat ja zuvor die Consecrationskraft des Wortes Christi geltend gemacht und es kann darum nicht seine Meinung sein, in den Brechungsact den Moment der Consecration zu verlegen. Das Kreuzzeichen ist und bleibt durch den ganzen Verlauf der eucharistischen Liturgie Consecrationszeichen, ohne dass durch dasselbe die Consecration selbst gesetzt wird. Dionysius scheint uns nicht anderes zu sagen, als Augustin: Quod signum (crucis Christi) nisi adhibeatur, sive frontibus credentium, sive ipsi aquae, ex qua regenerantur, sive oleo quo chrismate unguntur, sive *sacrificio* quo aluntur, *nihil eorum rite perficitur.* (tractat. 118 in Joann. n. 5.) Ebenso erachten wir die Beanstandung der angeführten Mischungsformel, als sei sie irrthümlich, in keiner Weise begründet: sie gibt inhaltlich wesentlich nicht mehr, als die übrigen angezogenen und ist darum auch nicht verfänglicher. Das richtige Urtheil wird von einem unbefangenen Verständnisse abhangen.

601) Canon Joannis Bar-Abgari patriarchae (er lebte c. 900) de altari et eucharistia: Relinquitur (in altari) calix aut propter infirmos in mortis articulo constitutos, quos viaticum sumere oportet, antequam decedant, aut propter jejunos, qui ad profundam usque vesperam jejunant. Praeter hos duos casus calicem servari in crastinum nefas est. *Quum enim sacrum corpus aderit, pronum est ei* (sacerdoti) *calicem consignare.* (Asseman. bibl. orient. t. III, p. 246.) — Joann. Telae (6. Jahrh.) resolutiones canonicae n. 18: Discipulus interrogat: Si adsit necessitas urgens, an fas est absque tabula consecrata consignare quis calicem?

Im Occidente ist es vorzugsweise Gallien, das die meisten Belege liefert. Hieher gehört der äusserst dunkle Kanon des ersten Concils von Orange vom J. 441, der die Ueberschrift führt: „*Ut in unum propositio sacramenti consecretur*“ und also lautet: „Cum capsa et *calix* inferendus est, *et admixtione eucharistiae consecrandus.*“[602]) Derselbe mag

Magister (respondet): si deficiat altare, et necesse sit *consecrari* calicem, *consignetur* (calix) sine haesitatione etiam absque altari. (Lamy, de Syror. fide et disciplina in re eucharistica, p. 73 u. 75.) — Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, auf diesen noch in grossem Dunkel liegenden und in der That sehr schwierigen Gegenstand näher einzugehen. Siehe darüber die Erörterungen Renaudot's t. II, p. 108—112; Lamy l. c. p. 184; Denzinger, ritus orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum in administrandis sacramentis, Wirceburg. 1863, t. I, p. 83 sqq. Auch die des letztern reichen nicht aus, um das Dunkel vollends aufzuhellen.

602) Can. 17. (Harduin, coll. I, col. 1785.) Vgl. Mabillon, de lit. Gallican. lib. I, cap. 5, n. 19 (p. 47). Einige Codd. lesen *offerendus* statt inferendus (Hefele, Conciliengeschichte B. 2, S. 277.) — Unter capsa ist jenes Gefäss zu verstehen, welches das heil. Sacrament enthielt und in der römischen Kirche beim Introitus zum Altare dem Papste, wenn er feierlich celebrirte, von zwei Akolythen vorgetragen wurde. So nach Ordo I Roman. num. 8. (Mabillon, mus. Ital. t. II, p. 8.): Tunc duo acolythi tenentes *capsas cum Sanctis* apertas, et subdiaconus sequens cum ipsis tenens manum suam in ore capsae, ostendit Sancta pontifici, vel diacono, qui praecesserit. Tunc inclinato capite pontifex vel diaconus salutat Sancta, et contemplatur, ut, si fuerit superabundans, praecipiat, ut ponatur in conditorio. — Denselben Gebrauch beobachtete nach Zeugniss Gregor's v. Tours die Gallische Kirche. Der Diakon brachte zum Offertorium die „*turris*“ mit dem heil. Sacramente und stellte sie auf den Altar: Tempus ad sacrificium offerendum advenit, acceptaque turri diaconus, in qua ministerium (mysterium) Dominici corporis habebatur, ferre coepit ad ostium, ingressusque templum, *ut eam altari superponeret.* (de gloria martyrum lib. I, cap. 85.) Damit stimmt die dem heil. Germanus zugeschriebene „expositio brevis antiquae liturgiae Gallicanae“, wo dieser Ritus der Uebertragung des heil. Leibes zum Altare unter der Aufschrift: „de Sono“ („von der Oblations-Antiphon“ d. i. dem Gesange, welcher die Oblation begleitete) also beschrieben wird: Nunc autem procedentem ad altarium corpus Christi spiritualibus vocibus praeclara Christi magnalia dulci modilia psallet ecclesia. *Corpus vero Domini ideo defertur in turribus*, quia monumentum Domini in similitudinem

aus folgenden liturgischen Documenten derselben gallischen Kirche einiges Licht erhalten.

Die „*Expositio brevis antiquae liturgiae Gallicanae*“ des heil. Germanus, Bischofs von Paris (6. Jahrh.), hebt die grosse Bedeutung der Brechung und Mischung mit den Worten hervor: „Confractio vero et commixtio corporis Domini tantis mysteriis declarata *antiquitus* sanctis patribus fuit, ut, dum sacerdos oblationem confrangeret, videbatur quasi Angelus Dei membra fulgentis pueri cultro concaedere, *et sanguinem ejus in calicem excipiendo colligere*, ut veracius dicerent verbum dicente Domino, carnem ejus esse cibum et sanguinem esse potum. In hac confractione sacerdos vult augere, ibidem debet addere, *quia tunc coelestia terrenis miscentur et ad orationem sacerdotis coeli aperiuntur*. Sacerdote autem frangente, supplex clerus psallet antiphona, quia patiente dolore mortis omnia trementis testata sunt elementa.“[603]) Die „*vetus missa ex Corbejensi codice Ratoldi abbatis*“ schreibt „dum frangitur corpus“ das Gebet vor: „*Emittere digneris Domine sanctum angelum tuum* ad sacrum et immortale mysterium, scilicet corpus et sanguinem tuum,

turris fuit scissum in petra, et intus lectum, ubi pausavit corpus Dominicum. (Martene et Durand, thesaur. nov. anecdotor. t. V.) Diese Partikel („particula fermenti“, wie sie der ordo I n. 22 nennt, nahm nach geschehener Brechung der Priester, consignirte damit, unter den Worten „pax domini sit semper vobiscum“, den Kelch und vermischte sie mit dem heil. Blute. (Ordo I, n. 18 u. 22; Amalarius, de eccl. off. lib. III, cap. 31.) Darauf nur kann sich der citirte Kanon beziehen.

603) l. c. p. 96. — Vgl. die überraschend übereinstimmende Epigraphe der tabula VIII der „missa picta Graecorum“ (Angelo Mai, nov. patr. bibl. VI, pars II, p. 591): *ὅτε εἶπεν ὁ ἱερεὺς, τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις, τότε εἶδον . . . τοὺς ἀγγέλους κατέχοντας μαχαίρας, καὶ κατασφάζοντας τὸν παῖδα, καὶ ἐκχέοντας τὸ αἷμα αὐτοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ ποτηρίῳ· τὸ δὲ σῶμα κατακόψαντες ἐπέθηκαν ἐπάνω τοῦ ἄρτου, καὶ ἐγένετο ὁ ἄρτος σῶμα, καὶ ὁ οἶνος αἷμα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· καὶ συνελθόντες πάντες οἱ παριστάμενοι μετελάμβανον . . .*

nos enim frangimus, Domine, illud: *tu dignare benedicere*,[604]) et praesta, ut immaculatis sensibus et manibus illud tractare valeamus et digne sumere. Per Dominum nostrum. Emitte Angelum tuum, Domine, ut dignetur."[605]) Der alte „*liber sacramentorum Moysacensis monasterii*" (aus dem karolingischen Zeitalter) führt die Mischungsformel: „haec sacrosancta commixtio corporis et sanguinis D. N. J. C. fiat mihi et omnibus sumentibus salus mentis et corporis et ad vitam capessendam aeternam praeparatio salutaris" unter der Aufschrift auf: „oratio *cum conficis* corpus Domini cum sanguine in calice."[606])

Wenn es nun immerhin schwierig ist, alle hier lagerngen Dunkelheiten zu zerstreuen: Eines scheint uns gewiss: die dadurch entstehende Schwierigkeit der Interpretation allein kann keinen stichhaltigen Grund abgeben, den liturgischen Sprachgebrauch, wonach das „consecrare" in der eucharistischen Handlung nie einen andern Sinn als den der eucharistischen Consecration hat, umzustossen und dadurch den organischen Verband, in welchem die κλάσις mit den vorausgegangenen Gliedern der Oblation und Consecration steht, zu lösen. Es ist unmöglich, dass die Kirche in Bezug auf eine und dieselbe Handlung zweierlei Sprachen rede. Wenigstens müssen wir zunächst die Thatsache constatiren, dass die angezogenen liturgischen Denkmäler unbedingt für die Beibehaltung des gewöhnlichen Sprachgebrauches einstehen. Die „Expositio brevis" sieht in der Brechung das Symbol der gewaltsamen Schlachtung Christi und lässt das aus dem gebrochenen (gewaltsam getödteten) Leibe herausfliessende Blut in den Kelch auffangen, zieht überdies zu weiterer Er-

604) Vgl. das: „ὁ κύριος εὐλογήσει" der Marcianischen Liturgie. (S. 273.)

605) Int. opp. S. Gregor t. III, p. 242 und Martene, de antiq. eccl. rit. lib. I, ordo IX (t. I, p. 541.)

606) Martene l. c. ordo VIII (t. I, p. 540.)

klärung die erwiesener Massen von der Consecration handelnde Stelle aus Gregor's des Gr. Dialogen zu.[607]) Auffällig ferner erscheint hier wieder der „sanctus angelus" — jene gerade in der gallischen Kirche übliche Bezeichnung des heil. Geistes.[608]) Das „benedicere" und „*conficere*" aber sind die bekannten Consecrations-Termini. — Nur so wird endlich die dem erwähnten syrischen Ritus analoge Thatsache einigermassen erklärlich, die durch eine Wolke von Zeugnissen, namentlich aus Gallien, von Mabillon und Martene belegte, höchst eigenthümliche Ansicht nämlich, dass in der Charfreitagsliturgie (missa praesanctificatorum) der unconsecrirte Wein durch die Mischung mit dem heil. Leibe des Herrn consecrirt werde.[609])

607) Vgl. S. 154.

608) Vgl. S. 177

609) Mabillon führt in seinem „commentar. in ordinem Roman." (Mus. Ital. t. II, n. XII u. XIII) einen ordo Romanus an, welcher den Ritus der missa praesanctificator. in fer. 6. Parascev. beschreibt und zur Mischung bemerkt: sanctificet autem vinum non consecratum per sanctificatum panem. Vgl. ebenda die Missalien der Kirchen Rheims, Soissons, Amiens, Vienne, Verdun, Mende („et vinum tali intinctione sanctificatum et in Christi Domini sanguinem transmutatum") u. a. — Das Mozarabische Missal berücksichtigt diese Ansicht in der Rubrik zum Charfreitage: sumat vinum de calice cum sua particula, quae *secundum quosdam* consecrat vinum in calice. (Migne col. 434.) — Martène (l. c. t. I, p. 427) vermehrt die Zeugnisse Mabillon's mit denen der Kirchen Arles, Tours, Auxerre, Rouen und mehrerer andern. Siehe u. a. daselbst besonders die rubrikalen Bemerkungen eines alten Missale von Vennes in der Bretagne: Deinde mittit particulam eucharistiae in vinum, sicut mos est. Et notandum quod a plerisque non dicitur Haec commixtio etc., videlicet quia sine sacramento est vinum calicis, *donec in eo intingatur eucharistia.* Sed tunc ex impositione eucharistiae creditur *transsubstantiatum* in sanguinem Christi, et ideo videretur aliis quod dici debeat praedicta oratio. — So auch Amalarius (de eccl. off. lib. I, cap. 15) und der *micrologus* (cap. 19). — Daraus erklärt sich die That des Abtes Guido, welcher, als bei der regulären Messfeier durch eine Seitens des ministrirenden Assistenten begangene Nachlässigkeit der Wein im Kelche fehlte, bei Entdeckung dieses Defectes zu der im (leeren) Kelche bereits befindlichen consecrirten Hostienpartikel Wein goss, in dem Glauben, dass dieser durch die Be-

Prüfen wir jetzt das gangbare Mischungsgebet der römischen Liturgie, so tritt uns auch aus ihm der Consecrationsgedanke entgegen. Hätte man nur den Act der Mischung bezeichnen wollen, so wäre dieser Absicht durch den Ausdruck „commixtio" vollkommen entsprochen. Damit begnügt sich aber die Gebetsformel nicht: sie redet und zwar zusätzlich, wie wenn sie damit fast eine Folge der commixtio ausdrücken möchte, noch von einer *„consecratio* corporis et sanguinis."[610])

rührung mit dem heil. Leibe consecrirt werde. Höchst merkwürdig ist die vom schwer deshalb betrübten Abte erbetene Entscheidung des heil. Bernhard. Zwar stimmt er nicht der Ansicht bei, als sei durch den „contactus corporis" der Wein in das Blut Christi gewandelt, sondern will denselben nur als „sacer" angesehen wissen (quod comperta, sero licet, negligentia, vinum fudisti in calicem super hostiae sacratae particulam, laudamus: nec sub tanto articulo melius fieri potuisse putamus, arbitrantes liquorem etsi non ex consecratione propria atque solemni in sanguinem Christi mutatum, *sacrum* tamen fuisse ex contactu corporis sacri), gibt aber dessungeachtet, wenngleich die heutige Vorschrift des Missale bevorzugend, seine Entscheidung noch schwankend: Ego autem pro meo fatuo sensu, si mihi idem contigisset quod tibi, vellem ad remedium mali *unum ex duobus egisse*, aut *ipsum quod fecisti*, aut certe ab illo loco ubi dicitur: Simili modo postquam coenatum est, *verba sancta iterasse*, et sic complesse quod restabat de sacrificio . . . Haec interim de hac re dixerim et senserim *absque praejudicio vel tuae sententiae*, *si quid melius sapis, vel cujuslibet sanius sapientis*. (epist. 69, Opp. S. Bernardi ed. Mabill. Paris 1667, t. I, p. 31.) Man beachte hier nicht blos, wie im 12. Jahrh. das für solche Fälle vorsehende Rubrum des missale Romanum noch nicht vorhanden war, sondern vor Allem, dass eine solche Handlungsweise völlig unerklärlich bliebe, wenn man nicht in der liturgischen Feier der κλάσις d. i. in dem dazu gesprochenen Gebete einen Anhalt zu Consecrationsgedanken gefunden hätte.

610) Eine alte Mischungsformel der römischen Liturgie weicht von der dermaligen durch emphatische Vorausstellung des „fiat" ab: *„Fiat* commixtio et consecratio corporis et sanguinis Domini nostri Jesu Christi accipientibus nobis in vitam aeternam. Amen." So nach ordo Rom. I. n. 19; ord. II, n. 13; ord. III, n. 16. (Mus. Ital. t. II, p. 14, 50, 59.); lib. sacramentor., qualiter missa Romana celebretur (Cod. 340 der St. Galler Bibl. aus dem 10. oder 11. Jahrh.); lib. sacramentor. Moysacens. monaster. aus dem 10 Jahrh. (bei Martene, de antiq. eccl. rit. lib. I,

Dieses „*consecratio*" hat bis in die Gegenwart hinein die Interpreten der römischen Liturgie sehr unliebsam gequält. Einige wollten sich desselben kurzweg entledigen, indem sie mit Beziehung auf Amalarius und Innocenz III. sich auf die Thatsache beriefen, dass es in einigen Gebetsformeln fehle. Ihnen hat schon Bellarmin mit dem Hinweise auf die weit älteren Quellen der ordines Romani und des micrologus geantwortet,[611]) worin das „consecratio" nicht vermisst

ordo VIII, t. I, p. 540); Pontificale Prudentii Trecens. episcopi (ibid. ordo VI, l. c. p. 532); microlog. de ecclesiast. observationib. c. 18; missale Roman. Neapol. 1477; missal. Norimberg. 1491; missal. secund. consuetud. Rom. et ordinis fratr. S. Hieronymi Sarag. 1501; missal. Wormat. 1522 u. a. Andere behalten diese Formation bei, lassen aber das „consecratio" weg: Amalar. de eccl. off. lib. III, cap. 31; Rhaban. Maur. de institut. clericor. lib. I, c. 33; missal. Frising. v. J. 1487; Bamberg. 1490; Salisburg. 1492; Colon. 1506, und mehrere andere bei Le Brun, explicat. part. V, art. V. (t. I, p. 500, not. b.) — Eine von allen abweichende Formel ist mir in dem von Azevedo herausgegebenen „vetus missale Romanum monasticum Lateranense", Rom 1754 (pag. 113.) aufgestossen. Sie lautet: „Fiat commixtio consecratio corporis et sanguinis D. N. J. C. nobis accipientibus vita aeterna. Amen." Diese Formel entbehrt, wie man sieht, der Copula zwischen commixtio und consecratio. Eine incorrecte Aufnahme derselben lässt sich bei dem gelehrten Editor nicht annehmen, zumal er in einer zugehörigen Note ausdrücklich auf die verwandten Formeln bei Amalarius und Rhabanus Maurus verwiesen hat. Nach äussern und innern Gründen, welche Azevedo in der praefatio (p. 4—7) entwickelt, ist der Codex dieses Missale vor dem Pontificat des Papstes Innocenz III, also vor 1198, geschrieben, gehörte einem Benedictinerkloster an und stellt den daselbst üblichen Ritus dar.

611) De missa lib. II, cap. 27. — Uebrigens muss erwähnt werden, dass derselbe Amalarius, der die in Rede-stehende Formel ohne „consecratio" anführt, dieses doch in der nachfolgenden Erklärung berücksichtigt: Quae verba, so fährt er fort, precantur, *ut fiat corpus Domini praesens oblatio* per resurrectionem. (de eccl. off. lib. III, c. 31.) Das „per resurrectionem" trägt der im Mittelalter verbreiteten und auch von neuern liturgischen Schriftstellern acceptirten Deutung Rechnung, wonach die Mischung (Vereinigung) der beiden Gestalten in Rücksicht auf die in der Sonderung der Gestalten enthaltene Symbolisirung des Todes Christi, das Leben oder die Auferstehung Christi darstellen soll. (Vgl. Fluck, kath. Liturgik, B. 1, S. 188.)

wird. Ausserdem muss ihnen das Factum entgegengehalten werden, dass es in den weitaus meisten Missalien vorhanden und vom *missale Romanum* festgehalten worden ist, darum stets eine Erklärung fordert. — Andere gingen zwar auf den factischen Bestand ein, waren aber in ihren Lösungsversuchen eben nicht besonders glücklich. Unter diesen schien Einzelnen die Fassung des Gebetes, wie sie noch im heutigen Ambrosianischen Missale getroffen wird: „commixtio *consecrati* corporis et sanguinis D. N. J. C. nobis edentibus et sumentibus proficiat ad vitam et gaudium sempiternum" die Berechtigung geben zu dürfen, „haec commixtio et consecratio" gleich „*hoc commixtum et consecratum*" zu setzen, — was, nach Kössing's richtiger Schätzung, „rein willkürlich und eine offenbare Misshandlung des Textes ist."[612]) Wieder andere gedachten (gerade wie bei der ἐπίκλησις) den ganzen Inhalt des Gebetes in der schliesslichen Bitte um die Frucht der heil. Communion zu erschöpfen. So Bellarmin: „Non petimus, ut nunc fiat consecratio, *sed ut consecratio antea facta sit nobis ad vitam aeternam salutaris.*"[613]) „Es ist aber klar, bemerkt auch hierzu treffend Kössing, dass consecratio ebenso wie commixtio die gegenwärtige Handlung bezeichnet und dass das zeigende Fürwort zu beiden gleichmässig gehört." — Die Neuern wussten nichts Genügenderes. Binterim ist unklar. „Der Act oder die Handlung, sagt er, ist eine commixtio, Vermischung und consecratio, Heiligung. Sie ist eine consecratio, nicht weil jetzt erst das Brod und der Wein in den Leib und das Blut Christi ver-

612) Lit. Vorles. S. 555, Note 35.

613) De miss. lib. II, c. 27. — Wie wenig ihm selber diese Erklärung genügt, zeigt der angeschlossene Versuch einer andern, die der unausweichlichen Bedeutung des Wortes „consecratio" doch gerecht werden möchte: Posset etiam fortasse commode responderi, agi hoc loco *de nova quadam consecratione*, quae ex commixtione nunc primum exurgit. Nam in liturgia Jacobi, ubi fit ceremonia commixtionis, leguntur haec verba: Unitum est et *sanctificatum*.

wandelt werden, sondern weil beide Theile vereinigt werden, und *consecrantur;* darum wird nicht gesagt consecratio corporis oder consecratio sanguinis, jedes Theils allein, sondern der beiden Theile zusammen, consecratio corporis et sanguinis."[614]) — Amberger bewegt sich gänzlich in der mystischen Sphäre. Die Vermischung auf „die ewige Vermählung Christi mit seiner Kirche, die freudenvolle Hochzeit des Lammes" deutend, will er in „*consecratio*" den Gedanken ausgedrückt finden, dass „durch die Vereinigung mit der Kirche der Erlöser sich allen Gläubigen weihe, indem er sich ihnen zur Communion biete: dies sei gewissermassen eine neue Consecration, durch welche der Herr die Gläubigen in sich verwandle und so seinen Leib, die Kirche, fort und fort sich bilde."[615]) — Kössing endlich, der alle diese Erklärungen verwirft, hat keine bessere an ihre Stelle gesetzt. Wiewohl anerkennend, dass „das Wort consecratio fast immer in der Bedeutung von Segnung, Einweihung u. s. f. gebraucht werde, und dabei namentlich an die Verwandlung des Brodes und Weines in den Leib und das Blut Christi zu denken sei," verlässt er diesen gewöhnlichen Sinn blos darum, „weil dadurch das Verständniss des vorliegenden Formular's erschwert wird," und meint: consecratio heisse hier „Einigung mit dem Nebenbegriff der Bestimmung und Bereitung zur Austheilung an die Gläubigen."[616]) Einen stricten Beweis dafür hat er nicht beigebracht. Das von ihm nur flüchtig angedeutete Hauptargument scheint er der von Ambrosius uns überlieferten Rede des Diakons Laurentius entnehmen zu wollen, worin dieser dem greisen Papste Xystus nachruft: „Experire utrum idoneum ministrum elegeris. Cui commisisti *Dominici sanguinis consecrationem,* cui consumman-

614) Denkw. B. 4. Th. 3, S. 476.
615) Pastoraltheologie, Regensb. 1852, B. 2. S. 192.
616) a. a. O. S. 556.

dorum consortium sacramentorum, huic sanguinis tui consortium negas?“[617]) Wie hier, so scheint K. folgern zu wollen, nicht an eine Consecration im eigentlichen Sinne gedacht werden könne, da dem Diakon eine solche nicht zustehe, vielmehr nur an jene „Vermischung oder Vereinigung,“ welche in Absicht auf die Distribution durch die Diakonen geschehen sei: so müsse man auch das „consecratio“ der Mischungsformel auf diese „Vereinigung“ deuten.“[618]) Dagegen ist zu erinnern, erstlich, dass nach Zeugniss der ältesten römischen Ordines die Mischung des Kelches, des Opfer- wie des Ministerialkelches, mit der consecrirten Hostienpartikel und unter der gangbaren Formel wohl vom celebrirenden Priester, niemals aber vom Diakon vorgenommen wurde,[619]) und zweitens, dass eine andere dem Diakon amtlich zustehende Obliegenheit, die wir gleich näher bezeichnen werden, sich ganz wohl mit der Rede des Laurentius verträgt, ohne dass der Begriff des „consecratio“ alterirt oder der Wirkungskreis des Diakons erweitert werden darf. Die drei ersten ordines der römischen Kirche berichten nämlich von der gewiss in's hohe Alterthum zurückgreifenden (denn ohne solchen An-

617) De officiis ministror. lib. I, c. 41, n. 204. Ueber die Aechtheit der Lesart „dominici sanguinis *consecrationem*“ s. die zugehörige Note d bei Migne t. XVI, col. 83 sqq.

618) a. a. O. S. 453. — Die daselbst in demselben Sinne gegebene Erklärung der Stelle aus Gregor's des Gr. epistol. lib. IX, ep. 12: „quia mos apostolorum fuit, ut ad ipsam solummodo orationem oblationis hostiam *consecrarent*“ ist als gänzlich misslungen zu erachten.

619) Ordo Rom. I, n. 19 (Mabillon, mus. Ital. p. 14); deutlicher ordo II n. 13 (l. c. p. 50): (Pontifex) de ipsa sancta, quam momorderat, ponit *inter manus archidiaconi* in calicem (d. i. in den vom Archidiakon ihm offerirten Kelch, nach n. 14: refuso parum in calicem de scypho *inter manus acolythi.*) Cfr. capitulare ecclesiastici ordinis bei Gerbert, monument. lit. Alemann. pars III, p. 170. — Vgl. noch die Lit. des Jakobus: (ὁ ἱερεὺς) ἄρχεται μελίζειν, καὶ πρὸ πάντων διδόναι εἰς ἕκαστον κρατῆρα ἁπλῆν, λέγων· ἥνωται καὶ ἡγίασται κτλ. (Dan. IV, p. 126.)

halt ist sie schwer denkbar) regulären Sitte, den geweihten Ministerialkelch mit nichtconsecrirtem Weine zu mischen. Diese Mischung wurde ohne Formel durch den Diakon[620]) vollzogen und von ihrer Wirkung sagt der ordo III: „vinum etiam non consecratum, sed sanguini Domini commixtum, *sanctificatur per omnem modum.*“[621]) Wurde aber dem contactus des consecrirten Weines mit dem unconsecrirten die Consecration des letztern zugeschrieben, so begreift sich, wie ohne ungebührliche Ueberschreitung der Wirkungssphäre des Diakons Laurentius sagen konnte: „cui commisisti Dominici sanguinis *consecrationem*“, empfing er ja doch durch den Act der Mischung eine mittelbare Beziehung zur Consecration des Ministerial-

620) Ord. Rom. I, n. 20. — Mabillon bemerkt: haec sanguinis et vini permistio aliter fiebat in ecclesia Romana, atque aliter in aliis nonnullis ecclesiis. Nam in ecclesia Romana *sanguis e calice consecrato refundebatur in calicem ministerialem, in quo vinum erat:* in quibusdam vero ecclesiis, cum ad communicandum populum sanguinis consecrati copia non sufficiebat, tantum vini in calicem refundebatur cum reliquo sanguine commiscendum, quantum ad supplementum communionis satis erat. Prioris generis commistionem exhibent tres primi libelli ordinis Romani . . . (In ordinem Roman. commentar. p. XCIII.)

621) n. 16. — Vgl. Mabill. commentar. p. LVII, n. XIV, insbes. das *ceremonial. S. Benigni:* Debet autem vinum in ampulla juxta eum (diaconum) jugiter esse, ut, quando opus esse perspexerit, eodem vino *sanguinem Dominicum augere* possit. (ibid. p. LVIII.) — Baron. (annal. ad ann. 1192, n. 41—46) berichtet nach Abt Helmold's Erzählung das in Thüringen geschehene Wunder, dass durch eine Partikel des consecrirten Brodes das Wasser jenes Gefässes, in welchem die Ablution der Finger vorgenommen worden war, in Blut verwandelt sei, und fügt bei: haec de transsubstantiatione aquae in sanguinem Christi, per commistionem Christi corporis divinitus facta, *quod semper fieri in vino, cum commistio intercederet, antiquitas existimavit*, unde illud Romani ordinis: vinum etiam non consecratum, sed sanguini Domini commixtum, sanctificatur per omnem modum. — Le Brun (explicat. part. V, art. V. t. I, p. 501): Mais ce mélange (du vin dans le calice) se faisait *sans aucune cérémonie.* Le prêtre *le laissait faire au diacre, au lieu qu'il a toujours mêlé lui-même le corps et le sang.* La prière haec commixtio *ne devait point être dite* en mêlant un peu du sang précieux dans le calice du vin . . .

kelches, dessen Administration ihm amtlich oblag, — ein „*consortium* consummandorum sacramentorum," wie er gleichzeitig erläuternd zufügt. Wie entschieden in der angezogenen Stelle von einer Consecration im üblichen Sinne Rede ist, zeigt namentlich die von Kössing unbeachtet gelassene Epexegese: „cui consummandorum consortium sacramentorum etc.," da nach dem festen liturgischen Sprachgebrauche unter der „*consummatio* sacramentorum"[922]) nichts anderes, als die „τελείωσις," d. i. die Consecration verstanden werden darf.[623]) Das „*consortium*" des Diakons erklärt sich übrigens auch aus der Concelebration des letztern mit dem Priester.[624]) Weit entfernt also, dass die zum Gegenbeweise gebrauchte Rede des römischen Diakons ein Hinderniss legt: sie festigt vielmehr die gewöhnliche Bedeutung des Wortes „consecratio".

Zu demselben Resultate führt — und damit beleuchten wir zugleich eine der gangbarsten Erklärungen, wonach haec commixtio et consecratio = hoc commixtum et consecratum sein soll[625]) — die Mischungsformel der Mailändischen

622) Der Plural „sacramentorum" bezieht sich auf die Zweitheiligkeit der Gestalten der Eucharistie, wie in dem römischen Messgebete: corpus tuum, quod sumpsi, et sanguis, quem potavi, adhaereat visceribus meis, et praesta, ut in me non remaneat scelerum macula, quae pura ac sancta refecerunt *sacramenta*.

623) Binterim hat diesen liturgischen Terminus nicht verstanden, wenn er sagt: durch die Vermischung oder consecratio wurde im wahren Sinne das den Gläubigen zu reichende Sacrament vollbracht. Denn dieser Act des Archidiacons war der letzte Theil, mithin eine wahre *consummatio*. Nach Beendigung derselben fing die confirmatio sanguinis oder, wie Mikrologus sagt, das complementum communionis an. (Denkw. B. 4, Th. 3, S. 481.)

624) Vgl. Note d zu der cit. Stelle aus Ambrosius bei Migne l. c.: Sane diacono competit non tamquam uni e fidelium conventu, sed tamquam *primario consecrantis sacerdotis ministro* illius actioni *cooperari* per modum cujusdam, ut sic loquamur, *concelebrationis*.

625) Le mot de consécration du corps et du sang *ne signifie ici que le corps et le sang consacrés*. Saint Laurent disait au pape saint Sixte: Eprouvez le ministre à qui vous avez confié la consécration du sang

Liturgie: haec commixtio *consecrati* corporis et sanguinis etc. Man muss nothwendig fragen, ob die nähere Bestimmung des Leibes und Blutes Christi als consecrirten Leibes und Blutes d. i. ob das „*consecrati*“ der Formel wie ein bedeutungsloses, müssiges, pleonastisches Additament zu betrachten sei, oder ob es aus einem an dieser Stelle im Herzen der betenden Kirche lebendig vorhandenen Gedanken stamme? Gedankenlosigkeit oder leeres Spiel mit Worten ist nun wohl überhaupt in den alten, durchweg kernhaften liturgischen Formularien nirgend zu entdecken, im Gegentheil haben wir uns schon vielfach freudig überzeugen können, dass sie, wie das eucharistische Mahl selber, zu dessen Feier sie dienen, voll Geist und Leben sind (Joh. 6, 63). Es fällt aber auch in vorliegendem Falle nicht schwer, den Gedanken, aus welchem das „consecrati“ floss, zu erkennen: er liegt ungesucht im Contexte. Der Ambrosianische Priester nämlich spricht zur Brechung der heil. Hostie: „Corpus tuum frangitur, Christe, calix benedicitur“ d. i., mit geringer Modification,[626]) die Worte des Apostels Paulus: „τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ὃ εὐλογοῦ-

du Seigneur, pour dire, à qui vous avez confié *le sang de Jésus-Christ consacré* (?), parceque c'était au diacre à le distribuer à la communion. *Le corps consacré* sous les espèces du pain *s'appelle la consécration du corps; le sang consacré* sous les espèces du vin s'appelle *la consécration du sang, et le corps et le sang réunis dans le calice sont la consécration du corps et du sang.* (Explication, part. V, art. V, t. I, p. 507.)

626) Wir meinen das „*corpus* tuum frangitur“, während Paulus das κλᾶν vom ἄρτος aussagt. Diese Abweichung hat bei der neuen Herausgabe des Ambrosianischen Missale im J. 1731 Anstoss erregt. Man wendete ein, dass doch eigentlich nicht der Leib, sondern die äussere Species des Brodes gebrochen werde. Der gelehrte Mailändische Bibliothekar Antonius Saxius trat für die Beibehaltung der alten, überkommenen Form in die Schranken und berief sich namentlich auf die Consecrationsformeln der griechischen Liturgieen, welche fast durchgängig σῶμα κλώμενον haben. Die Formel ist unberührt dem heutigen missale Ambrosianum verblieben. (Binterim, Denkw. B. 4, Th. 3, S. 468.)

μεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ; τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία ἐστὶν τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ (1. Cor. 10, 16), worin der Apostel eben die Summa der heil. Handlung: die Consecration sammt Communion concentrirt hat. Darauf vollzieht er die εὐλογία τοῦ ποτηρίου, die benedictio (= consecratio) calicis in dem symbolischen Segenszeichen des Kreuzes mittelst der Hostienpartikel, senkt letztere in den Kelch und betet: haec commixtio *consecrati* corporis etc.[627]) Beherrscht also der Consecrationsgedanke (und dafür bürgt das gleichzeitig angezogene Wort des Apostels) den Act der Brechung und Mischung, dergestalt, dass die Kirche sogar symbolisch die εὐλογία des Kelches ausführt, so fügt sich dazu das „consecrati" des Schlussgebetes vortrefflich: es ruht gänzlich auf jenem Gedanken und hat wesentlich keinen andern Inhalt als das „consecratio" der römischen Formel.

Wir müssen demnach alle Versuche, dem „consecratio" der römischen Mischungsformel einen neuen, abweichenden Sinn zu supponiren, verwerfen und ihm die specifische Bedeutung vindiciren, welche der eucharistische Act, dem es zugehört, fordert. Die darin gelegene Schwierigkeit der Interpretation kann ernstlich keinen Grund abgeben, die Thatsache zu leugnen, selbst dann nicht, wenn auch augenblicklich ihr Verständniss gar nicht zu erreichen wäre. Die angeführten Zeugnisse des Abendlandes (Galliens) und die Liturgieen des Orients treten entschieden für den entwickelten Sinn ein. Und die römische Liturgie erweist nur, sobald ihre Feier des Brechungsactes keine Abweichung darbietet, auf's Neue ihren gleichen Ursprung mit den übrigen Liturgieen. Wir dürfen darum den Schluss nicht scheuen, dass die *catholica* ecclesia in die li-

627) Deinde particulam ipsam, dextera interim suspensam, supra calicem *signando* cum ea, demittit in calicem. *Missale Ambros.* edit. cit. p. 165.

turgische Darstellung der κλάσις Bitten um Consecration verwebt hat. — Wie der Text, so trägt auch der Ritus das Gepräge der Consecration. Den Kreuzzeichen, die zur *consignatio* des heil. Brodes, sowie insbesondere des Kelches angewendet werden, kann ebensowenig wie jenen in dem Consecrationsacte und in der Epiklese angetroffenen der Benedictionscharakter streitig gemacht werden.[628]) Wir sind sonach durch Text und Ritus genöthigt, in den Fractionsbitten concinn gefasste Epiklesen zu erblicken.[629])

Es hat sich uns hiernach ergeben, dass das Object unserer Untersuchung, die Epiklese, sich in der Liturgie viel weiter erstreckt, als der bisher übliche Sprachgebrauch ausdrückt: dass sachlich unter denselben Begriff nicht eine, sondern drei Gebetsreihen der Liturgie fallen, dass man, wenn es sich darum handelt, dem Ursprunge und der Absicht der Epiklese als solcher auf den Grund zu kommen, von einer Oblations-, einer Consecrations- und einer Fractionsepiklese, mit andern Worten von der Epiklese in der Oblation, Consecration und Fraction reden müsse.

B. Lösung der Epiklesenfrage.

Wir stehen nunmehr unmittelbar vor unserer Frage selbst, der Frage nach der Absicht und Berechtigung der ἐπίκλησις.

628) Vgl. die Koptische Lit. Gregor's (S. 274).

629) Das Wesen der ἐπίκλησις geht in der Bitte um Consecration auf. Die ausdrückliche Nennung des mittelnden Factors d. i. des heil. Geistes ist offenbar etwas Accidentelles. Dennoch fehlt auch sie nicht gänzlich. Vgl. die Lit. des Markus und Chrysostomus S. 274 u. 275, sowie die Herbeiziehung des angelus in der alt-gallischen Liturgie S. 279. — Was den Ritus betrifft, so haben wir dessen Gleichheit mit dem der Epiklese besonders in der Lit. des Chrysostomus angetroffen, wo der Diakon, wie bei der Epiklese, mit dem Orarium auf den Kelch hinzeigt. (S. 275.)

Unsere erste Antwort ist eine unmittelbare Folgerung aus den vorausgeschickten Voruntersuchungen. Nachdem wir uns von der Consecrationskraft der Einsetzungsworte und der darin wirksamen Kraft des heil. Geistes überzeugt haben; nachdem wir ferner die *ἐπίκλησις* als ein über den ganzen Umfang der Liturgie sich verbreitendes, ja bis in ihren Abschluss hineinherrschendes Gebet erkannt haben: müssen wir, so stark ausgeprägt sie auch immer das Centrum besitzen möge, ihr die Kraft der Consecration entschieden absprechen. Von dieser zunächst negativen Bestimmung wird also jeder Versuch einer positiven Lösung den Ausgang zu nehmen haben, wenn solche anders Anspruch auf Wahrheit machen will. Wir besitzen indess dafür noch ein Zeugniss von unverwerflichster Auctorität, das wir nicht unbeachtet lassen dürfen.

Basilius sieht sich in seiner Schrift „*de Spiritu sancto*" genöthigt, den Gegnern der Gottheit des heil. Geistes mit der Beweiskraft der apostolischen Tradition zu begegnen. Er zeigt deshalb die weitgreifende Bedeutsamkeit und Ebenbürtigkeit der letztern mit dem apostolischen Schriftworte, also dass derjenige, welcher die nicht durch Schrift überlieferten kirchlichen Gewohnheiten als wenig bedeutend verwerfe, dem Evangelium den grössten Schaden zufüge, ja selbes auf den blossen Namen reducire. Zu den bedeutungsvollen, aus der ungeschriebenen Lehre überkommenen kirchlichen Gewohnheiten rechnet er zu allererst das Kreuzzeichen und die Gebetsstellung der Christen gen Osten; sodann die Worte der Anrufung bei der Consecration der Eucharistie; weiterhin endlich die Weihe des Taufwassers und Salböls, die Salbung bei der Taufe, die dreimalige Untertauchung, die Abrenuntiation. Allen diesen traditionellen Gewohnheiten vindicirt er gleichmässig eine „*μεγάλη δύναμις*" oder „*μεγάλη ἰσχύς.*"[630]) Schon diese unterschiedslose Einreihung

630) Cap. 27: *Τῶν ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ πεφυλαγμένων δογμάτων καὶ κηρυγμάτων, τὰ μὲν ἐκ τῆς ἐγγράφου διδασκαλίας ἔχομεν, τὰ δὲ ἐκ*

der „ῥήματα τῆς ἐπικλήσεως“ unter die heiligen Gebräuche des Kreuzzeichens, der Körperstellung beim Gebete und der Taufe stellt ihren accidentellen Charakter heraus. Wenigstens hat die Kirche die erwähnten heil. Gebräuche zwar stets hochgehalten, nie aber als grundwesentlich erachtet. Noch mehr wird dies daraus klar, dass Basilius den dem Centrum der Liturgie, das er ausdrücklich von den Einsetzungsworten einnehmen lässt, (οὐ γὰρ δὴ τούτοις ἀρκούμεθα, ὧν ὁ ἀπόστολος ἢ τὸ εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη)[631], vorausgehenden Gebeten (ἕτερα προλέγομεν) die gleiche ἰσχύς zutheilt mit denjenigen, welche nachfolgen (καὶ ἐπιλέγομεν). Denn in gleicher Weise, wie den vorconsecratorischen, auf das Mysterium Bezug nehmenden Gebeten (worunter offenbar nicht die Fürbitten, sondern die die Consecration erbitten-

τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως, διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παρεδεξάμεθα· ἅπερ ἀμφότερα τὴν αὐτὴν ἰσχὺν ἔχει πρὸς τὴν εὐσέβειαν· καὶ τούτοις οὐδεὶς ἀντερεῖ, ὅς τίς γε κἂν μικρὸν γοῦν τῶν θεσμῶν ἐκκλησιαστικῶν πεπείραται. εἰ γὰρ ἐπιχειρήσαιμεν τὰ ἄγραφα τῶν ἐθῶν ὡς οὐ μεγάλην ἔχοντα τὴν δύναμιν παραιτεῖσθαι, λάθοιμεν ἂν εἰς αὐτὰ τὰ καίρια ζημιοῦντες τὸ εὐαγγέλιον, μᾶλλον δὲ εἰς ὄνομα ψιλὸν περιϊστῶντες τὸ κήρυγμα . . . Οἶον (ἵνα τοῦ πρώτου καὶ κοινοτάτου μνησθῶ) τῷ τύπῳ σταυροῦ τοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἠλπικότας κατασημαίνεσθαι, τίς ὁ διὰ γράμματος διδάξας; τὸ πρὸς ἀνατολὰς τετράφθαι κατὰ τὴν προσευχὴν, ποῖον ἐδίδαξεν ἡμᾶς γράμμα; τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας, τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφως ἡμῖν καταλέλοιπεν; οὐ γὰρ δὴ τούτοις ἀρκούμεθα, ὧν ὁ ἀπόστολος ἢ τὸ εὐαγγέλιον ἐπεμνήσθη, ἀλλὰ καὶ προλέγομεν καὶ ἐπιλέγομεν ἕτερα, ὡς μεγάλην ἔχοντα πρὸς τὸ μυστήριον τὴν ἰσχὺν, ἐκ τῆς ἀγράφου διδασκαλίας παραλαβόντες. εὐλογοῦμεν δὲ τὸ ὕδωρ τοῦ βαπτίσματος καὶ τὸ ἔλαιον τῆς χρίσεως, καὶ προςέτι αὐτὸν τὸν βαπτιζόμενον· ἀπὸ ποίων ἐγγράφων; οὐκ ἀπὸ τῆς σιωπωμένης καὶ μυστικῆς παραδόσεως; τί δὲ αὐτὴν τοῦ ἐλαίου τὴν χρίσιν, τίς λόγος γεγραμμένος ἐδίδαξε; τὸ δὲ τρὶς βαπτίζεσθαι τὸν ἄνθρωπον, πόθεν; ἄλλα δὲ ὅσα περὶ τὸ βάπτισμα· ἀποτάσσεσθαι τῷ σατανᾷ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ, ἐκ ποίας ἐστὶ γραφῆς;

631) Siehe S. 232.

den Gebete verstanden sind) die consecrirende Kraft abgesprochen werden muss, muss die letztere auch den nachfolgenden Worten der Anrufung versagt werden: diese haben nach der bestimmtesten Aussage des heil. Vaters keine grössere ἰσχύς als jene.

Wir sind sonach von competentester Seite angewiesen, die hohe Bedeutung der ἐπίκλησις nicht in der Consecrationskraft, sondern anderswo zu suchen. Worin besteht also ihre wahre ἰσχύς?

1. Der Consecrationsact Christi beim letzten Abendmahle.

So gewiss es ist, dass die Kirche bei der liturgischen Ausgestaltung ihrer höchsten Feier ihrem vom heiligen Geiste durchwalteten Herzen gefolgt ist, ebenso unzweifelhaft steht es fest, dass sie dabei nur dasjenige thun wollte und konnte (denn der heil. Geist hat nicht von dem Seinen genommen), was Christus in der Stiftungsfeier gethan hat. Das „τοῦτο ποιεῖτε" des Meisters musste den an seinem Munde hangenden Schülern und durch sie der Kirche für ihr Thun in allweg unverbrüchliche Norm werden und bleiben. Dasselbe gab ihnen aber nicht nur das Recht, die vor ihren Augen vollzogene That Christi neuerdings zu setzen (τοῦτο ποιεῖτε), sondern band sie auch streng an die Art und Weise, wie der Herr jene That vollbracht hatte (τοῦτο ποιεῖτε). So musste nothwendig bei der realen Nachbildung der Stiftungsthat der Blick der Kirche unverwandt auf dem hochheiligen Momente der Stiftung, auf dem Heilande und seinem Handeln ruhen, und dies um so mehr, als sie angewiesen war, diese That seiner gedenkend zu thun. (τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.) Kann nun aber die kirchlich eucharistische Feier nichts anders sein als der bis zu des Herrn Wiederkunft (1. Corinth. 11, 26.) in der Kirche gegenwärtige, real nachbildliche Abendmahlsact Christi, so werden auch alle Räthsel, welche in jener sich vorfinden,

nirgendwo anders ihre Lösung finden als in dem letztern, und wir werden unsere Untersuchung von diesem aus beginnen müssen.

Fassen wir also den Stiftungsact Christi näher in's Auge. Es kann hier nicht von ihm Rede sein im Sinne einer dogmatischen Beweisführung. Wir setzen das Bewusstsein der Kirche um den vollen essentiellen Inhalt desselben voraus: sie hat ihn von Anfang an als Act der Consecration, näher der Transsubstantiation in die Wesenheit des Leibes und Blutes und damit der Gegenwärtigsetzung Christi als des in seinem Todesgehorsam sich Opfernden, und zur Aneignung dieses Todesverdienstes den Seinen zum Genusse sich Darbietenden, d. i. als Opfer- und Communionact angesehen. Nur sein Modus zum Behufe treuester Wiederdarstellung ist für uns Gegenstand der Frage.

Nach dem Berichte der Evangelisten (Matth. 26, 26 ff.; Mark. 14, 22 ff.; Luc. 22, 19 ff.) und Pauli (1. Cor. 11, 23 ff.) nahm Jesus das Brod, segnete es unter Danksagung, brach es und reichte es seinen Jüngern mit den Worten: Nehmet und esset, dies ist mein Leib. Desgleichen nahm er den Kelch, sagte Dank und reichte ihn den Jüngern mit den Worten: dies ist mein Blut. An diesen Bericht sind wir zunächst gewiesen. Aber er ist (denn die Evangelisten durften das volle Bewusstsein um den Inhalt des Stiftungsactes aus der damals schon vorhandenen kirchlichen Feier bei ihren Lesern voraussetzen) mehr oder minder kurz gefasst und karg, wenigstens nicht zureichend, um allseitig klar zu werden. Namentlich schwebt über der That des Heilandes, welche zwischen das Nehmen und Brechen resp. das Darbieten der heil. Speise fällt, und welche theils mit *εὐχαριστήσας*, theils mit *εὐλογήσας* bezeichnet wird, ein Dunkel. Matthäus und Markus lassen den Heiland beim Brode „*εὐλογήσας*“ brechen, beim Kelche „*εὐχαριστήσας*“ zum Genusse darreichen; Lukas und Paulus lassen das Brod „*εὐχα-*

ριστήσας“ brechen, den Kelch ohne „εὐχαριστήσας“ und ohne „εὐλογήσας“ darreichen. Bei der Unbestimmtheit dieser offenbar synonym gebrauchten Ausdrücke wird es darum nothwendig sein, ihren Inhalt genauer festzustellen. Hierzu bietet sich uns naturgemäss das historische Zeugniss der ältesten Kirche, wie es urkundlich erhalten ist in den ältesten Liturgieen. Wir geben in nachstehender Tabelle übersichtlich den Bericht aus den Stammliturgieen der apostolischen Constitutionen, des Jakobus, Markus und Petrus, womit die übrigen mehr oder minder zusammentreffen.

Die Liturgie der apostol. Constitutionen:

λαβὼν ἄρτον	καὶ ἀναβλέψας πρὸς σὲ τὸν θεὸν αὐτοῦ καὶ πατέρα				καὶ κλάσας ἔδωκε τοῖς μαθηταῖς, εἰπών· . . . τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου κτλ.
ὡςαύτως τὸ ποτήριον κεράσας ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος				καὶ ἁγιάσας	ἐπέδωκεν αὐτοῖς, λέγων·... τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου κτλ.

Die Liturgie des Jakobus.

λαβὼν τὸν ἄρτον	ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανόν	καὶ ἀναδείξας σοὶ τῷ θεῷ καὶ πατρί	εὐχαριστήσας	ἁγιάσας	κλάσας ἔδωκεν κτλ.
λαβὼν τὸ ποτήριον καὶ κεράσας ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος	καὶ ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανόν	καὶ ἀναδείξας σοὶ τῷ θεῷ καὶ πατρί	εὐχαριστήσας	ἁγιάσας, εὐλογήσας, πλήσας πνεύματος ἁγίου	ἔδωκεν . . εἰπὼν κτλ.

Die Liturgie des Markus.

(λαβὼν τὸν ἄρτον)	ἀναβλέψας εἰς τὸν ἴδιον πατέρα		εὐχαριστήσας	εὐλογήσας, ἁγιάσας	κλάσας διέδωκεν κτλ.
τὸ ποτήριον λαβών, καὶ κεράσας ἐξ οἴνου καὶ ὕδατος	ἀναβλέψας εἰς τὸν οὐρανὸν πρὸς σὲ τὸν ἴδιον πατέρα		εὐχαριστήσας	εὐλογήσας, πλήσας πνεύματος ἁγίου	μετέδωκεν κτλ.

Die Liturgie des Petrus:

accepit panem	et elevatis oculis in coelum ad te Deum Patrem suum omnipotentem	tibi gratias agens	benedixit	deditque discipulis suis dicens etc.
accipiens et hunc praeclarum calicem		item tibi gratias agens	benedixit	deditque etc.

Hiernach erscheint der Consecrationsact Christi in den liturgischen Urkunden in folgenden Momenten entfaltet:

Das λαβών der Evangelien erhält seine nähere Bestimmung durch ἀναβλέψας und ἀναδείξας.

Das εὐχαριστήσας oder εὐλογήσας der Evangelien finden wir wiedergegeben durch εὐχαριστήσας, εὐλογήσας, ἁγιάσας, oder εὐχαριστήσας, ἁγιάσας, εὐλογήσας, resp. πλήσας πνεύματος ἁγίου.

Der Begriff von „ἁγιάσας" ist nach dem liturgischen Sprachgebrauche vollkommen klar und bestimmt: er ist der der Consecration.[632]) Da nun εὐλογήσας mit ἁγιάσας promiscue gebraucht ist, so kann auch kein Zweifel darüber obwalten, dass dem εὐλογήσας ebenfalls die Bedeutung der Consecration zukomme.[633]) Ob dasselbe mit εὐχαριστή-

632) Dasselbe gilt von „πλήσας πνεύματος ἁγίου." Vgl. Note 598.

633) Salmeron, commentarii in evangelicam historiam et in Acta Apostol. t. IX de sermone in coena tractat. XII (ed. Colon. 1604, p. 76.) stützt sich gleichfalls auf die Liturgieen des heil. Basilius, Jakobus, Chrysostomus und zieht aus ihnen den Schluss: Ubi vides utroque verbo gratias agendi et *benedicendi* adjungi verbum *sanctificandi*, quod quasi *explicat* quae et qualis fuerit illa gratiarum actio sive *benedictio* Dei, nimirum *qua panem benedictum et sanctificatum fecit.* Fuit enim illa gratiarum actio pro tanto cibo *ipsius sanctificatio*, juxta apostolum dicentem: nihil rejiciendum, quod cum gratiarum actione percipitur, sanctificatur enim per verbum Dei et orationem. Atque in hunc sensum sanctificavit prius quinque panes, et deinde septem, *benedicendo* illis h. e. *multiplicando*. In coena *admirabili virtute*, *transmutando* essentiam panis et vini in corpus et sanguinem Christi, *quod est altius bene-*

σας der Fall ist, muss einstweilen dahin gestellt bleiben. Die Väter brauchen es zwar synonym mit *ἁγιάσας*;[634]) doch wird der endgiltige Entscheid über seinen Sinn der liturgischen Ausgestaltung desselben zufallen müssen.

Wir müssen demgemäss den Moment der Consecration im Acte Christi nach *ἀναδείξας* und vor *κλάσας* statuiren. Innerhalb dieser Grenzen lag der *ἁγιασμός* oder, was dasselbe ist, die *εὐλογία*.[635]) War aber dies der Fall, dann kann der Heiland nicht mit den in oder nach der *κλάσις* gesprochenen Worten: *τοῦτό ἐστι κτλ.* consecrirt haben: es kommt diesen Worten in der Abendmahlshandlung Christi keine consecrative, sondern nur eine den bereits geschehenen Act der Consecration declarirende Bedeutung zu.

Die Kirche hat sich mit Absicht einer Entscheidung über diesen Punkt enthalten[636]) und ihn so der freien Dis-

dictionis et sanctificationis genus. Ebendaselbst (p. 76) nennt er die benedictio „*efficax et operatoria consecrationis.*" Vgl. tractat. XIII (l. c. p. 82 sq.), wo er die Schwierigkeiten der andern Ansicht erörtert, wenn nämlich angenommen wird, dass Christus mit dem Einsetzungsworte consecrirt haben soll.

634) Siehe u. a. Justin, Apol. 1, c. 66.

635) Vgl. noch insbesondere die Consecrationsformel des Kelches in der syrischen Liturgie des Dioskorus: Similiter et super calicem vitae, *postquam* illum vino et aqua temperate miscuit, et *sanctitate sua consecravit perfecitque*, et tradidit apostolis sanctis, dixit: Accipite, bibite . . . (Renaud. II, p. 288.)

636) Salmeron, tractat. XIII (l. c. p. 88). Nachdem er sich dafür entschieden, dass Christus nicht mit den Worten „hoc est corpus meum etc." consecrirt habe, wohl aber in ihnen die Form gegeben, in welcher die Kirche consecriren sollte, sagt er gegen den Schluss des cit. Tractats: Jam prudens lector suo fruatur judicio: nulli praescribimus, et quam velit (sententiam), magis amplectatur, donec ecclesia aliud statuat, atque decernat, cujus judicio per omnia est acquiescendum. *Non dissimulabo, quod in concilio Tridentino, cum quidam theologi id peterent, ut explicaretur forma, qua Christus confecit hoc sacramentum, auditis hinc inde rationibus nihil esse definiendum prudenter Patres censuerunt.* — Es können also die oben (Note 20) bezeichneten Schriften des Ambrosius Catharinus und Cheffontaines' nicht wegen der Behauptung, dass Christus nicht mit den Einsetzungsworten, sondern mit einem innern oder

cussion der Wissenschaft überlassen. Wenn es aber erlaubt ist, aus Andeutungen darauf zu schliessen, wohin sie neigt, dann spricht das Decret des Trienter Concils: „majores nostri ... apertissime professi sunt, hoc tam admirabile sacramentum in ultima coena redemptorem nostrum instituisse, quum *post panis vinique benedictionem* se suum ipsius corpus illis praebere ac suum sanguinem, *disertis ac perspicuis verbis testatus est* (Sess. XIII de eucharist. cap. 1.) nicht gegen, sondern vielmehr für unsere, auf die ältesten kirchlichen Denkmäler gegründete Behauptung. Denn es ist unverkennbar, dass sie die „*benedictio*" betont und den „*disertis* ac perspicuis verbis" d. i. den Worten „hoc est etc." lediglich einen bezeugenden, declarativen Charakter beilegt.[637])

äussern Segensacte consecrirt habe, censurirt worden sein, sondern weil sie die kirchliche Consecrationsformel ohne ein hinzutretendes Gebet als ungenügend erachteten.

637) Das Problem über den Consecrationsmoment im Abendmahlsacte Christi ist keineswegs so leicht zu erledigen, wie neuerdings Oswald (die dogmatische Lehre von den heil. Sacramenten, Münster 1856, B. 1, S. 454) es gethan hat. Schon die Mannigfaltigkeit der Erklärungsversuche deutet auf die ihm inhärirende Difficultät. (Vgl. S. Thom. quaest. 78, art. 1. ad 1.) Bekannt ist, wie Innocenz III (in der noch anzuführenden Stelle) und mehrere Scholastiker unserer Auffassung günstig sind. Wir führen nur mehr den berühmten Bischof Odo v. Cambray an: Accepit panem, adhuc panem, nondum carnem ... *benedixit*, *suum corpus fecit*. Qui prius erat panis, *benedictione factus est caro*. *Modo caro, jam non panis*. Ac fregit. O miraculum! frangebatur inter digitos, *sedens incolumis inter discipulos*. Erat integer et dividebatur in partes ... Patet, quod panis *accepta benedictione* factus sit corpus Christi. Non enim post benedictionem dixisset: hoc est corpus meum, *nisi in benedictione fieret corpus suum*. (Sacri canon. exposit. Bibl. PP. max. t. XXI, p. 224.) Selbst der *Catech. Roman.* (p. II, cap. IV, qu. XIX) anerkennt in dem „*benedixit*", wiewohl er es (und dies mit ausgesprochener Unsicherheit) mit den Worten h. e. c. m. in Verbindung zu setzen strebt, den Begriff der Consecration: Quum autem haec verba id, quod fit, significent ac declarent, hoc est, panis conversionem in verum Domini nostri corpus: sequitur, formam in illis ipsis verbis constituendam esse; *in quam sententiam* quod ab evange-

So stellt sich heraus, dass der Act Christi beim Stiftungsmahle folgende Momente hatte: die in *λαβὼν*, *ἀναβλέψας* und

lista dictum est „*Benedixit*“ *licet* accipere. Perinde enim *videtur* intelligendum, ac si dixisset: accipiens panem *benedixit dicens:* h. e. c. m. — Aus allen diesen subjectiven Meinungsverschiedenheiten erlöst unseres Dafürhaltens allein der oben auf Grund der Liturgieen, worin doch ein objectives Document des Glaubens der ältesten Kirche vorliegt, gegebene Commentar. — Ein weiteres Argument enthält die zwar eigenthümliche, aber mehrfach vertretene Ansicht der Alten, dass Christus, bevor er den Jüngern die heil. Speise dargereicht, zuerst selber davon genossen habe. Die That dieses Genusses wird nämlich von den Liturgieen ausdrücklich vor den Darreichungsworten statuirt und legt so von der vorausgegangenen, im Benedictionsacte (bei benedixit) vollbrachten Consecration ein schlagendes Zeugniss ab. Man vgl. die Syrischen Liturgieen: die *lit. duodecim apostolor.* in beiden Consecrationsformeln: benedixit, sanctificavit, fregit et *comedit* deditque discipulis suis dicens, und: benedixit, sanctificavit, et *cum gustasset* dedit ... (Renaud. II, p. 171); lit. B. Jacobi Edesseni: benedixit, fregit, *edit,* deditque etc. (Renaud. l. c. p. 373.); lit. Gregor. Abulpharag.: benedixit, sanctificavit, fregit, et *cum edisset*, dedit . . (l. c. p. 459); ebenso die lit. Ignatii patriarch. Antiocheni (l. c. p. 514); lit. Basilii (p. 552). — Desgl. die nestorianische Liturgie des Nestorius (Ren. I, p. 629); die koptischen des Basilius (I, p. 15), des Gregor (p. 31), Cyrill's (p. 47). — Unter den Vätern sprechen davon Irenäus (adv. haer. lib. V, cap. 33, § 1 ed. Stieren I, p. 508): Quum gratias egisset, tenens calicem, et *bibisset ab eo*, et dedisset discipulis, dicebat eis: bibite ex eo omnes. Hic est sanguis novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum. Dico autem vobis, amodo non bibam de generatione vitis hujus, usque in diem illum, quando illum bibam vobiscum novum in regno Patris mei. — Hieronymus (ep. ad Hedibiam cap. 2, ed. Migne t. XXII, col. 986) zur Erklärung derselben Stelle Matth. 26, 29: Nec Moyses dedit nobis panem verum, sed Dominus Jesus: *ipse conviva et convivium, ipse comedens, et qui comeditur.* — Chrysostomus gibt als Grund des vorausgängigen Essens und Trinkens an, dass Christus dadurch den Schauer der Jünger überwinden und sie zum ruhigen Genusse seines Leibes und Blutes ermuthigen wollte: *ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα, φησὶ, τὸ πάσχα τοῦτο φαγεῖν . . Καὶ αὐτὸς οὖν ἔπιεν ἐξ αὐτοῦ. ἵνα γὰρ μὴ ταῦτα ἀκούοντες εἴπωσι, τί οὖν; αἷμα πίνομεν, καὶ σάρκα ἐσθίομεν; καὶ θορυβηθῶσι τότε· καὶ γὰρ ὅτε τοὺς περὶ τούτων ἐκίνει λόγους, καὶ πρὸς τὰ ῥήματα αὐτὰ (ταῦτα) πολλοὶ ἐσκανδαλίζοντο· ἵν' οὖν μὴ καὶ τότε ταραχθῶσι, πρῶτος αὐτὸς τοῦτο ἐποίησεν, ἐνάγων αὐτοὺς ἀταράχως εἰς τὴν κοινωνίαν τῶν μυστηρίων. διὰ τοῦτο οὖν τὸ ἑαυτοῦ*

ἀναδείξας enthaltene Oblation der eucharistischen Elemente des Brodes und Weines, sodann die εὐχαριστία (εὐχαριστήσας), hierauf im engsten Anschluss die Consecration (εὐλογήσας, ἁγιάσας), sodann die κλάσις und endlich die κοινωνία.

2. Die Wiederdarstellung des Consecrationsactes Christi durch die Kirche, ihrem zweifachen Verhältniss zu Christo entsprechend.

a. Als Stellvertreterin.

Die Kirche hatte nun das Gebot Christi zu erfüllen, welches lautete: zu thun, was Er gethan, also Seinen Act wieder darzustellen, den Act Christi. Und sie hat ihn wieder dargestellt, demselben treu folgend Schritt für Schritt.

Zuerst wurde nach dem Vorgange Christi, wie derselbe in λαβὼν, ἀναβλέψας und ἀναδείξας erscheint, die Oblation der eucharistischen Elemente gesetzt (Offertorium).

Zweitens folgt auf die Oblation ein zumeist sehr ausführliches und in dem Seraphischen Hymnus gipfelndes, feierliches Dank- und Preisgebet, dessen Vorbild nothwendig in dem εὐχαριστήσας erkannt werden muss, und zwar in der Weise, dass hierin einerseits die primitive Bedeutung

αἷμα καὶ αὐτὸς ἔπιεν. (in Matth. hom. 82, al. 83, n. 1, ed. Montf. t. VII, p. 884.) Auch der heil. Thomas entscheidet sich dafür und gibt seine Gründe gegenüber den erhobenen Bedenken 3. part. qu. LXXXI, art. 1, ad. 1. Vgl. noch Prosperi Card. Lambertini postea Benedicti XIV institutiones ecclesiast. Ingolstad. 1751, inst. XXVIII, p. 270. Diesen Glauben bekennen selbst kirchliche Lieder:

Rex sedet in coena, turba cinctus duodena;
Se tenet in manibus, *se cibat ipse cibus.*

(s. d. Glosse v. convivium im decret. Gratian. tert. pars de consecrat. dist. II, c. LXXXVII; auch bei Thomas l. c.; Henrici VIII assertio VII sacramentor. (nach d. Edit. v. J. 1523, p. 25): Suum corpus Christus in evangelio non legitur, ubi coena scribitur, ipse recepisse. Nam quod doctores aliquot eum recepisse tradunt, et quod idem *canit ecclesia* ... Mone, hymni latini I, p. 279.

der Danksagung zur Geltung kommt, andererseits durch die nahe Verbindung mit dem ἁγιασμός,[638]) welche auch in der Bezeichnung dieser εὐχαριστία als πρόλογος (praefatio) sich kundgiebt, die innige Beziehung und Verwandtschaft mit dem ἁγιασμός selber gewahrt ist.[639])

638) In den morgenländischen Liturgieen geht, indem die verschiedenen Fürbitten entweder bereits zur Oblation absolvirt sind, oder erst der Consecration folgen, die Danksagung mit wenigen Zwischensätzen unverzüglich in den ἁγιασμός über. Die nämliche Ordnung finden wir in der gallischen und Mozarabischen Liturgie. Auch anderwärts muss es im Abendlande üblich gewesen sein, die Commemorationen dem Kanon vorauszuschicken, wie aus der Epist. 25. Innocentii I an Decentius, Bischof von Eugubium hervorgeht: De nominibus vero recitandis, *antequam precem sacerdos faciat* (d. i. vor dem Kanon) atque eorum oblationes, quorum nomina recitanda sunt, sua oratione commendet, quam superfluum sit, et ipse pro tua prudentia recognoscis, ut cujus hostiam necdum Deo offeras, ejus ante nomen insinues, quamvis illi incognitum sit nihil. Prius ergo oblationes sunt commendandae, ac tunc eorum nomina, quorum sunt edicenda, ut *inter sacra mysteria* (d. i. im Kanon) nominentur, non inter alia, quae ante praemittimus (vor der Praefation), ut ipsis mysteriis viam futuris precibus aperiamus. (Epistol. genuin. Romanor. pontif. cur. Schoenemann, Gotting. 1796, t. I, p. 605.)

639) Die εὐχαριστία im Sinne des Dank- und Preisgebetes eröffnet als πρόλογος die eigentliche ἀναφορά, den Consecrationsact, und bildet mit letzterm Ein liturgisches Ganzes. Darum rechnen die alten Sacramentarien die Praefation, wie als erstes Glied, zum Kanon. Vgl. das sacramentar. *Gelasian.* und missale *Gothicum* (Muratori, lit. Rom. vet. I, col. 695; II, col. 692), wo unter der Aufschrift: „*Incipit canon actionis*“ zuerst die Praefation erscheint; desgl. an gleicher Stelle in der Lit. des Markus die Ueberschrift: ὁ ἱερεὺς ἄρχεται τῆς ἀναφορᾶς (Renaud. I, p. 144); in den griechisch-alexandrinischen Lit. des Basilius und Gregor: ἀρχὴ τῆς προςκομιδῆς (Ren. I, p. 64 u. 99); in der koptischen Lit. des Basilius: *anaphora* S. Basilii. (Ren. I, p. 13.) Daher auch die Bezeichnung der Praefation in der Mozarabischen Liturgie als „*illatio*“, nach Isidor (de eccles. off. lib. I, c. 15) = illatio *in sanctificatione oblationis.* — Daraus erklärt sich sehr einfach die Synonymik der Verben εὐχαριστεῖν und ἁγιάζειν. — Es wäre zu wünschen, dass die Liturgiker in ihren Messcommentaren dem Geiste des christlichen Alterthums mehr Rechnung trügen und den einleitend consecratorischen Charakter der Praefation wieder zur Geltung brächten. Die im Kanon der römischen Liturgie durch

Drittens: dem nun im Acte Christi folgenden ἁγιασμός entspricht in der Liturgie der Consecrationsact, welcher innerhalb des Berichtes der Einsetzung gegeben ist.

Viertens begegnet uns in der Liturgie, ganz wie oben im Acte Christi, die κλάσις.

Fünftens endlich reiht sich an die κλάσις unmittelbar hier wie dort das διδόναι, die Communion.

In allen diesen Gliedern tritt uns auf Seiten der Liturgie die genaueste Uebereinstimmung mit den Momenten des Actes Christi entgegen. Nur eines macht eine Ausnahme: der Consecrationsact. Denn während im Acte Christi die Consecration diesseits der κλάσις und ausserhalb der lediglich declarativen Worte τοῦτό ἐστιν fiel, vollzieht sich in der kirchlichen Liturgie, nach dem oben erkannten und begründeten Bewusstsein der Kirche, die Consecration innerhalb des Einsetzungsberichtes und zwar mittelst der Worte: τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου, τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου.

Es fragt sich: woher diese Abweichung? Da es der Kirche, wenn an irgend einem Punkte ihrer Wiederfeier, so hier, im Mittelpunkte, gerade auf die treueste Identität mit dem, was der Stifter gethan, ankommen musste; da jede Versäumniss, welche nicht von Christus selbst gewollt erschien, als eine Gefährdung der von der Identität bedingten Realisirung der Consecration anzusehen war, so muss sie ein gewichtiger, ja schlechthin nöthigender Grund zu dieser Abweichung bewogen haben.

Dem Gebote Christi τοῦτο ποιεῖτε lag sein Wille zu Grund, dass die Apostel das thun sollten, was er gethan. Dasjenige aber, was Christus gethan, war, nach seinem Kern bezeichnet, der ἁγιασμός, de Consecration. Diesen ἁγιασμός sollten auch die Apostel setzen. Er war aber in ihr

die Einschaltung der Fürbitten veranlasste weitere Entfernung der Praefation vom Consecrationsacte bildet kein Hinderniss für die proponirte Construction: die Praefation ist und bleibt der Prolog zum Opferact, zur Consecration.

Bewusstsein, in ihre Kenntniss getreten nicht gleichzeitig mit seiner Setzung, weil diese durch einen unsichtbaren Willensact Christi bewirkt worden war, sondern erst mit den Worten *τοῦτό ἐστι*: mit diesen Worten war er erst für ihr Bewusstsein eine Thatsache. Diese Worte waren für sie die sinnlich wahrnehmbare Erscheinung des verborgenen Willensactes Christi, offenbarten ihnen seinen Willen bezüglich der materiellen Objecte, die er in seiner Hand hielt und ihnen reichte, und leisteten ihnen die untrügliche Bürgschaft für die Gegenwart seines Leibes und Blutes nicht nur für damals, sondern für alle nachfolgende Wiederfeier, die er ihnen befohlen. Es konnte ihnen demnach, wenn sie sich fragten, an welche menschlich wahrnehmbare Form er wohl dieses Geheimniss für sie resp. für die Kirche habe knüpfen wollen, keinen Augenblick zweifelhaft sein, dass solche ihnen in den seinen ewigen Willen manifestirenden Worten *τοῦτό ἐστι* gegeben worden sei. Der gewichtige Vertreter der Theologie des Mittelalters unter den Päpsten, Innocenz III., spricht im Wesentlichen dieselbe Anschauung aus, wenn er sagt: „Sane dici potest, quod Christus virtute divina confecit *et postea formam expressit, sub qua posteri benedicerent*. Ipse namque per se virtute propria benedixit, nos autem ex illa virtute, *quam indidit verbis*.[640])

Trat nun aber solcher Weise das im Munde Christi declarative, auf den vollbrachten Willensact hinwei-

640) De myster. miss. lib. IV, cap. 6. — Ebenso Salmeron l. c. tract. XIII (p. 83). Er zeigt, dass die Kirche nicht durchweg der nämlichen Formen sich bediene, in welchen Christus handelte z. B. dass Christus seine Apostel zu Opferpriestern geweiht habe mit dem Worte: haec quotiescunque feceritis, in mei memoriam facietis, während die Kirche dies bekanntlich mit einem andern Ritus thue, und fährt dann fort: Ergo simili ratione in hoc sacramento ipse sine verbis vel verbis imperii, quibus pro suo arbitrio uti voluit, cum nullis esset alligatus, confecit, et *nobis verba*, quibus uteremur ad conficiendum et allegaremur, tradidit.

sende Wort τοῦτό ἐστι für die Kirche mit diesem Willensacte in so nahe Verbindung, dass es für sie die äussere Manifestation des letztern wurde, mit ihm coincidirte; enthielt dieses Wort für sie die Bürgschaft des fort und fort geschehenden ἁγιασμός, so durfte sie nur, die zu solcher Identificirung durch das τοῦτο ποιεῖτε ausdrücklich Beauftragte, dieses Wort aus der Person Christi heraus sprechen, um jenen unsichtbaren Willensact Christi zu vollziehen, der Verwirklichung des Willens Christi sicher und gewiss zu sein. Musste und wollte jedoch die Kirche aus der Identität mit Christus heraus mit seinem Worte handeln d. i. das „hoc est corpus *meum*“ sprechen, so begreift sich leicht, dass sie genöthigt war, die Thatsache des letzten Abendmahles aus der Vergangenheit in die Gegenwart heraufsteigen zu lassen d. i. jenes Wort in dem Berichte dieser Thatsache zu sprechen. Der Bericht ist es, der die Worte „hoc est“ mit der That Christi in lebendige Verbindung setzt und die Worte „hoc est“ sind es, die im Namen, an Statt Christi gesprochen, die Vergangenheit des Berichts in Gegenwart verwandeln und — wandeln. Der ἁγιασμός in der Kirche musste demnach in der Form des Berichts geschehen, die Liturgie musste in ihrem Centrum ihr Consecrationswort innerhalb des Berichts setzen.

Somit stellt sich heraus, dass die Abweichung der liturgischen Consecration von der des Heilandes beim letzten Abendmahle nur eine formale ist, welche in Wirklichkeit die Identität beider nicht nur nicht gefährdet, sondern geradezu bedingt, und die Stellvertretung Christi in der liturgischen Wiederdarstellung des ersten eucharistischen Actes durch die Kirche ist in allen Momenten eine treue, eine vollendete.

b. Als Ministra.

Wir finden die Kirche auf die Wiederdarstellung des Actes Christi bedacht nicht blos in liturgischem Handeln,

sondern an jeden der von uns vorhin betrachteten Theilacte schliesst sich eine Reihe von Gebeten an. Inhaltlich sind diese Gebete (wir nehmen die Fürbitten stets aus) bereits ausführlich gewürdigt: sie sind Bitten um den ἁγιασμός. Dem Acte der Oblation als der liturgischen Repräsentation des λαμβάνειν und ἀναδεικνύναι schliesst sich die Bitte um Consecration an. Die εὐχαριστία, als πρόλογος ohnehin kein selbstständiges, sondern einleitendes, auf den ἁγιασμός zielendes Moment, bedurfte als Preis- und Dankgebet selbstverständlich keiner weitern Gebetsergänzung. Dem ἁγιασμός, durch das im Kleide des Berichts lebendig gegenwärtige Wort Christi repräsentirt, folgt wieder die Bitte um Consecration. Dieselbe Bitte vereinigt sich mit der κλάσις. Kurz — die Kirche beruhigt sich nicht mit der Setzung der Theilacte der Abendmahlsstiftung, sondern fügt denselben ihre Epiklesen an: eine Oblations-, eine Consecrations-, eine Fractionsepiklese. Der vorhin gelösten Frage, woher die Acte? muss also jetzt die andere Frage folgen: woher diese Epiklesen?

Wer das innerste Wesen der Kirche kennt, wer anerkennt, dass sie durchaus von geistigen Kräften, ja vom göttlichen Geiste selber, belebt und bewegt ist, wird ohne Anderes von vornherein zugeben, dass es kein Zufall oder blosse Aeusserlichkeit sein könne, wenn diese Kirche bei der Entfaltung ihrer gottmenschlichen Thätigkeiten durchgehends mit ausnahmsloser Consequenz einen und denselben Modus einhält. Es ist unmöglich, dass solche Consequenz nicht aus einem bewussten Gedanken komme, ja, wenn sie als eine von Anbeginn geübte, aus den Apostelzeiten überkommene sich erweist, aus dem Wesen der Kirche hervorgewachsen sei. Ein solch consequent durchgeführter Modus tritt uns bei ihrer grundwesentlichen Thätigkeit, auf dem Gebiete der sacramentalen Functionen entgegen. Die Kirche vollzieht nämlich sämmtliche, ihr von Christus übergebenen sacramentlichen Stiftungen im

Gebete: sie tauft betend, firmt betend, consecrirt betend, absolvirt betend, salbt betend zum Tode, weiht betend ihre Priester, knüpft betend das Band der ehelichen Gemeinschaft.

1. Sehen wir von der Eucharistie ab und prüfen zunächst die wesentlichen Formeln der übrigen sacramentalen Acte, so überzeugen wir uns bald, dass sie entweder geradezu deprecativ sind, oder, wo sie indicative Form haben, durch allerlei Gebetsadditamente oder ein- und zugefügte Amen Gebetssignatur empfangen.

Die Taufformel der Griechen lautet: *Βαπτίζεται ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ (ὁ δεῖνα) εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, νῦν καὶ ἀεὶ καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. ἀμήν.*[641]) Eine alte Taufformel der Lateiner lautet nach dem Sacramentarium *Gelasianum* und *Gothicum*: „Baptizo te (ill.) in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti in remissionem peccatorum, *ut habeas vitam aeternam. Amen.*"[642]) Aehnliche Zusätze finden sich bei den Armeniern: „N. baptizatur in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Redemptus sanguine Christi a servitute peccatorum consequitur libertatem adoptionis filiorum Patris coelestis, *ut fiat cohaeres Christi et templum Spiritus sancti, nunc et semper et in saecula saeculorum.*[643]) Stärker ist der Gebetscharakter der Taufformel durch wiederholt eingeschaltete

641) Goar, euchol. p. 355. Ueber den Zusatz *νῦν καὶ ἀεὶ κτλ.* sagt er (p. 365, num. 23): Virtutis indeficientis baptismum esse praesentia verba declarant, nisi dixeris *ministri votum* esse, quo gratiam in baptismo acceptam in perpetuum suscipienti adfuturam, vel ominatur, vel *deprecatur*.

642) Martene, de antiq. eccl. rit. t. I, p. 174; Muratori, lit. Rom. vet. II, col. 591. Mabillon führt im Sacramentar. Gallican. die Formel an: baptizo te in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, unam habentem substantiam, ut habeas vitam aeternam, partem cum sanctis. (Mus. Ital. I, pars II, p. 324.)

643) Assem. cod. lit. lib. II, cap. IV, p. 194.

Amen[644]) hervorgehoben bei den Syrern: Baptizatur N. in nomine Patris. Amen. Et Filii. Amen. Et Spiritus vivi et sancti in vitam saeculi saeculorum;"[645]) bei den Chaldäern: „Ego te baptizo in nomine Patris (Respondent: Amen) et Filii (Amen) et Spiritus sancti in saecula. (Amen);[646]) und bei den Kopten und Aethiopen: „Ego te baptizo N. in nomine Patris. Amen. Ego te baptizo N. in nomine Filii. Amen. Ego te baptizo N. in nomine Spiritus sancti. Amen.[647]) Selbst einige griechische Euchologien haben diese eingeschaltete Amen.[648]) Daraus erklärt sich auch, wie man die Taufformel „*ἐπίκλησις τοῦ βαπτίσματος*" nennen konnte.[649])

Die Confirmationsformeln sind meist indicativ und empfangen dann in derselben Weise, wie die Taufformeln,

644) Dieses Amen wurde wohl von den gegenwärtigen patrini gesprochen. Wenigstens vermerkt das Rubrum der chaldäischen Taufformel ausdrücklich, dass es nicht vom Priester, sondern von Andern gesprochen werde: *respondent* Amen. Immerhin muss ihm die Bedeutung zufallen, welche wir oben für das Consecrations-Amen erwiesen haben: fiat, *γένοιτο* d. i. es möge also geschehen, er möge getauft werden und sein im Namen u. s. w.

645) Assem. l. c. cap. 6, p. 214. Eine andere Formel: baptizatur (talis) in sanctitatem et in salutem et in mores irreprehensibiles, et in benedictam resurrectionem a mortuis in nomine Patris. Amen. Et Filii. Amen. Et Spiritus vivi et sancti in vitam saeculi saeculorum. Amen. (ibid. p. 226 u. 300.) Vgl. die maronitische Formel: Ego te baptizo N. agnum in grege Christi in nomine Patris. Amen. Et Filii. Amen. Et Spiritus sancti in saecula. Amen. (ib. p. 309.)

646) Assem. l. c. p. 211.

647) Assem. l. c. p. 175.

648) Goar, euchol. p. 365, not. 22.

649) Gregor v. Nyssa, in baptismum Christi: *Καταλιπὼν δὲ ἐμοὶ συμπλέκεσθαι ἀντίστηθι ταῖς τοῦ κυρίου φωναῖς, εἰ δύνασαι, αἳ τὴν ἐπίκλησιν τοῦ βαπτίσματος τοῖς ἀνθρώποις ἐνομοθέτησαν. τί δέ, φησι, τὸ τοῦ δεσπότου παράγγελμα; βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος.* (Opp. ed. Paris. 1615, t. II, p. 804.) — Firmilian (ep. 75, n. 9 int. epp. S. Cyprian.): Illud quoque absurdum, quod non putant quaerendum esse, quis sit ille qui baptizaverit, eo quod qui baptizatus sit gratiam consequi poterit, *invocata trinitate* nominum Patris et Filii et Spiritus sancti.

durch ein oder mehrere inserirte Amen deprecatorische Bedeutung, so bei den Griechen, Syrern, Kopten, Aethiopen[650]) und den Lateinern;[651]) doch giebt es auch direct deprecatorische Formeln.[652])

Die sacramentale Formel des Busssacraments bestand in der lateinischen Kirche noch vor dem 13. Jahrhundert, ebenso wie es bei den Griechen bis heute der Fall ist,[653]) in einem unter Handauflegung gesprochenen Gebete.[654])

Der Ritus der letzten Oelung endlich und der Ordination hat in beiden Kirchen den direct deprecativen Modus bis zur Gegenwart bewahrt.[655])

2. Aber daran hatte die Kirche noch nicht genug: sie umgab das sacramentale Centrum mit einer Menge von Gebeten und bildete so die sacramentalen Acte zu grossen Gebetsacten aus.

Betrachten wir diese preces ecclesiae — „*gemitus* colum-

650) Die Griechen und sämmtliche Orientalen salben nicht blos die Stirn, sondern auch mehrere Sinne: Augen, Nase, Ohren; dazu Brust und Füsse. S. Goar, euchol. p. 356; Assem. cod. lit. lib. III, cap. III u. VI.

651) Die alte Formel lautet analog der griechischen: signum Christi in vitam aeternam. ℟. Amen. (Sacr. Gelas. bei Murator. I, p. 571).

652) Vgl. die Armenische Formel: (Signat sacro chrismate primo frontem dicens:) Oleum suave effusum in nomine Jesu Christi super te, signaculum coelestium donorum. (Oculos, dicens:) Signaculum hoc in nomine Jesu Christi *illuminet* oculos tuos, ne unquam obdormias in mortem. (Aures, dicens:) Unctio sanctificationis *sit* ad auditionem divinorum mandatorum. (Nares, dicens:) Signaculum hoc in nomine Jesu Christi *sit* tibi odor suavitatis vitae ad vitam etc. (Assem. l. c. cap. IV.) — Bei den Lateinern ist die sehr alte, im jetzigen Pontificale erhaltene Formel der allgemeinen Chirotonie ein Gebet um die sieben Gaben des heil. Geistes. (Sacr. Gelas. l. c.)

653) Goar, euchol. p. 674—676.

654) Siehe solche Absolutionsformeln aus dem 10. und 11. Jahrh. bei Martene, de antiq. eccl. rit. lib. I, cap. 6, art. VII (t. II, p. 41 sqq.) und Gerbert, monument. vet. lit. Allemann. pars II, p. 25 sqq.

655) S. Rituale und Pontificale Roman.; rücksichtlich der griechischen und orientalischen Riten Goar, euch. p. 408 sq. 249 sq. 292 sq.; Assem. cod. lit. lib. VIII. (tom. VII—X.)

bae", wie sie sinnig der heil. Augustin nennt[656]) — näher, so springt in die Augen, dass sich ihr Inhalt durchgehends um den wesentlichen Gedanken der jedesmaligen Feier dreht. Was konnte auch die Kirche Anderes erflehen, als das Eine, worauf eben ihre Thätigkeit hinzielte: die specifische, vom Stifter verheissene und an den Vollzug des betreffenden Sacraments geknüpfte Heilsgnade? Das Bedürfniss und Ersehnen dieser Gnade lag ihr so stark und lebendig im Vordergrunde des Herzens, dass sie dasselbe den ganzen Feieract hindurch kaum ersättigen zu können glaubte: dass sie darum mit Bitten um dies Eine nicht blos die heil. Handlung eröffnete, sondern während derselben immer wieder mit erhöhter Wärme und Stärke zu ihm zurückkehrte, ja häufig sogar nach dem in der essentiellen Form bereits vollendeten sacramentalen Acte noch nicht gänzlich davon schweigen konnte. Wir dürfen hier nur die letzte Thatsache erhärten, da die dem sacramentalen Vollzuge vorausgehenden Gebete nichts Verfängliches darbieten.

Im Aethiopischen Taufformular findet sich nach vollbrachter Taufe folgende Bitte um die doch bereits gewirkte Wiedergeburt und Vergebung der Sünden: „Deus, qui Spiritum tuum sanctum misisti super unigenitum Filium tuum, Jesum Christum, Dominum nostrum, sicut in

656) De baptismo contr. Donatist. lib. III, cap. 17: An forte per *orationes* sanctorum spiritualium, qui sunt in ecclesia, *tanquam per columbae creberrimum gemitum*, magnum geritur sacramentum, et occulta dispensatio misericordiae Dei, ut eorum etiam peccata solvantur, qui non per columbam (d. i. die Kirche), sed per ancipitrem (d. i. die Häretiker) baptizantur, si ad illud sacramentum cum pace catholicae unitatis accedunt? Quod si ita est, cur non ergo per eorum *orationes*, cum quisque ab haeresi aut schismate ad pacem catholicam venit, ejus peccata solvuntur? . . . Nec in haeresi aut schismate constitutum *sanctorum orationes*, id est, *illius unicae columbae gemitus* potuerunt adjuvare; sicut nec intus positum possunt, adversum se ipse per vitam pessimam teneat debita peccatorum, non solum si per ancipitrem, sed etiam si per ipsius columbae pium ministerium baptizetur.

evangelio scriptum est: baptizatus autem Jesus a Joanne in Jordane, confestim ascendit de aqua, et ecce aperti sunt ei coeli, et vidit Spiritum Dei descendentem ad eum sicut columbam et venientem: Spiritum tuum quoque sanctum super hos famulos tuos misericorditer emitte eisque *regenerationem ex aqua et Spiritu sancto ac peccatorum remissionem elargire.*"[657])

Nach dem römischen Pontificale betet der Bischof über die bereits Gefirmten, „Deus, qui apostolis tuis sanctum dedisti Spiritum, et per eos eorumque successores ceteris fidelibus tradendum esse voluisti: respice propitius ad humilitatis nostrae famulatum, et praesta, ut eorum corda, quorum frontes sacro chrismate delinivimus et signo sanctae crucis signavimus, *idem Spiritus sanctus in eis superveniens, templum gloriae suae dignanter inhabitando perficiat.*"[658])

Noch auffälliger beten die Kopten im Firmacte nach vollendeter Salbung und Handauflegung: „Dominator Domine Deus omnipotens ..., qui famulo tuo per regenerationis lavacrum renasci largitus es, ... super ipsum Spiritum sanctum tuum *nunc* emitte;" und die Syrer: „Emitte super eos, Domine, gratiam Spiritus tui sancti et vivificantis et reple eos ipsius sanctificatione."[659])

Das römische Ritual führt nach der Spendung der letzten Oelung nicht blos Gebete um die leibliche Gesundheit, sondern auch um die (sacramental bereits zugewandte) Vergebung der Sünden auf: „Cura, quaesumus,

657) Assem. cod. lit. lib. II, cap. 3, p. 191 sqq.

658) Diese Schlussoration des Firmungsritus ist sehr alt. Vgl. Martene, de antiq. rit. t. I, p. 249. Das Sacramentar. *Gelasian.* hat sie jedoch nicht. — Verwandt damit ist das Gebet des Spanischen Pontificale: Adsit nobis, Domine, virtus Spiritus sancti, quae eorum corda, quorum frontes sacrosancti chrismatis unctione liniendo, signaculo Dominicae crucis designavimus, clementer expurget et sui roris intima aspersione foecundet, atque saluberrima illustratione et operatione confirmet. (Martene l. c. p. 257.)

659) Assem. l. c. lib. III, cap. 3 u. 6.

redemptor noster, gratia sancti Spiritus languores istius infirmi, ejusque sana vulnera, *et dimitte peccata*, atque dolores cunctos mentis et corporis ab eo expelle plenamque *interius* et exterius sanitatem misericorditer redde."[660]) Ebenso das Euchologium der Griechen.[661])

Vollends sind im Ordinationsritus diese Gebete und zwar in Verbindung mit dem wesentlichen Zeichen der Händeauflegung dergestalt über den ganzen Umfang der heil. Feier ausgegossen, dass die Wissenschaft entweder gar nicht oder nur unsicher den Moment der Weihe zu fixiren im Stande ist.

Die Griechen ertheilen den Diakonat wie den Presbyterat in drei Chirothesieen. Unter ihnen ist schon die erste, womit der Act beginnt, von Einigen als wesentlich geltend gemacht worden. Fassen wir jedoch mit Sim. Assemani die damit verbundene imperative Formel: „ἡ θεία χάρις" als decretum electionis,[662]) so erübrigen immer noch zwei Händeauflegungen mit den wesentlich gleichen Bitten um den heil. Geist.[663])

Die Maroniten ertheilen die Priesterweihe in fünf Händeauflegungen und entsprechenden Gebeten um Verleihung des Sacerdotium. Noch das vierte dieser Gebete spricht von letzterer wie von einer eben geschehenden:

660) Vgl. die verschiedenen ordines ad ungendos infirmos bei Martene l. c. t. II, p. 116 sqq., besonders die oratio post unctionem des ordo I, p. 119 sq.

661) Goar, euchol. p. 418 sq.

662) „Della nazione dei Copti et della validità del sacramento dell' ordine presso loro" bei Angelo Mai, scriptor. vet. nov. coll. t. V, pars II, p. 196 sqq. Assemani hat hier schlagend bewiesen, dass die Weiheform nicht, wie Arkudius zuerst behauptet hat, in der ersten, sondern in der zweiten Handauflegung liege. Vgl. bes. p. 197, num. 9 sq. — Betreffs der Eingangsformel „ἡ θεία χάρις" (bei Goar, euchol. p. 250 u. 292) bemerkt er, dass sie von einem Blatte abgelesen wurde, während der Ordinand stand, und nach den weitaus meisten Codices mit Händeauflegung nicht verbunden war.

663) Goar, euchol. p. 293.

„Nunc etiam, Domine Deus, te precamur, ... ut respicias in nos et confirmes hunc tuum servum N. . . ., ut a nobis peccatoribus suscipiat hanc Spiritus tui sancti impositionem manus, ut adimpleat ministerium hoc angelicum ... Tu, Domine Deus noster, perfice illum per hoc sacerdotium et impositionem manus, quam hodie a te accipit per nos peccatores, et inhabitationem Spiritus tui sancti et auxilium gratiae tuae;" desgleichen das fünfte: „precamur, ... *ut mittas super servum tuum hunc N. Spiritum tuum sanctum et per participationem illius promereatur gradum presbyteratus;*" worauf letztlich noch die Salbung der Hände folgt mit der nämlichen Bitte: „et unge eum de Sancto tuo vivo et commisce eum tuis divinis sacramentis, *et concede ordinem hunc presbyteratus huic servo tuo.*"[664]) Das römische Pontifical schreibt bekanntlich drei Händeauflegungen vor, deren letzte unter dem Gebete: „accipe Spiritum sanctum, quorum remiseris peccata, remittuntur eis etc." den heil. Act beschliesst, wiewohl zuvor schon die Ordinanden — man sollte doch meinen als Priester — nach der alten Sitte der Concelebration mit dem Bischofe gemeinschaftlich die heiligen Opferworte der Consecration gesprochen haben.

Kehren wir jetzt zur eucharistischen Feier zurück, so treten wir ohne Mühe in die bereits gewonnenen Resultate zurück. Dem rücksichtlich der besprochenen übrigen sacramentalen Acte erkannten Gesetze entzieht sich die Altarfeier nicht nur nicht — sie bestätigt es und charakterisirt es damit als ein durchgreifend allgemeines liturgisches Gesetz. Wie dort, so hat hier das Gebet sich nicht blos in den sacramentalen Act selber, ungeachtet seiner hiefür wenig geeigneten Referatsform, Eingang zu verschaffen gewusst (wir erinnern an die in denselben Seitens der Gemeinde eingefügten Amen), sondern durchtönt gleich

664) Assem. cod. lit. lib. VIII (t. VIII, p. II, pag. 123. 131. 138.)

einem vervielfältigten Echo die ganze Feier — von der Oblation bis zur κλάσις hinab. Während jedoch dort das Flehen der Kirche sich nur auf das Subject richten und diesem die Frucht des Sacraments, die sacramentale Heilsgnade zuzuwenden bemüht sein konnte, musste selbstverständlich die besondere Eigenthümlichkeit der Eucharistie, der Charakter ihrer realen Existenz vor dem Genusse, das Bittobject erweitern und es zu einem doppelten gestalten: einmal um die reale Präsenz Christi d. i. um die Consecration, sodann um die darin dem Empfangenden gebotene Heilsgnade; mit andern Worten: die Gebete der Kirche zur Wiederfeier der Abendmahlsstiftung mussten den Inhalt gewinnen, welchen die Epiklesis repräsentirt, mussten — Epiklesen werden.

Demnach wurzelt die Epiklesis in demselben Gesetze, welches auch das Gebet bei den übrigen sacramentalen Heilshandlungen hervorgetrieben hat, und wir können sicher sein — die sich geltend machende Allgemeinheit des Gesetzes zwingt zu dem Schlusse — dass in dem Herzen der Kirche eine Nöthigung zum Beten gelegen sei, dass der Gebetsthat der Kirche ein Princip zum Grunde liegen müsse, welches zur äussern Manifestation drängt, — ein Bewusstsein, das von dem innersten Wesen der Kirche untrennbar sein muss.[665] Nehmen wir also die im Eingange aufgeworfene Frage: woher die Epiklesen der Abendmahlsstiftung oder — da unter den drei erwiesenen Epiklesen unverkennbar die Consecrationsepiklese es ist, auf welcher das Hauptge-

665) Man hat in den Gebeten, mit welchen die Kirche die sacramentalen Acte umgeben hat, nur einen ceremoniell schmückenden Rahmen erblicken wollen. Wir können uns mit dieser gar zu nüchternen Anschauung nicht zufrieden geben. Der Kirche wird es unmöglich um eine blos äusserliche, wenn auch immerhin schöne, Beigabe zu thun gewesen sein: dafür bürgt ihr Geist überhaupt, der nirgend leeren Pomp intendirt, insbesondere aber der hohe Ernst, der in diesen Gebeten zu Tage liegt.

wicht liegt, welcher auch schon wegen ihrer hervorragenden Stellung im Mittelpunkte der Feier der Primat zuerkannt werden muss[666]) — wenigstens zunächst in der Einschränkung: woher die (Consecrations-)Epiklese? von Neuem auf, so wird dieselbe sich umwandeln in diese: welches ist der Gedanke, das Bewusstsein der Kirche, aus welchem diese Epiklesis hervorgewachsen ist?

Als es sich oben um den Act der Kirche handelte und sich herausstellte, dass derselbe als Act Christi gesetzt werde, ergab sich uns daraus ohne Mühe dasjenige Verhältniss der Kirche zu Christus, welches die Bedingung ihres Handelns bildet. Sollte sich nicht ebenso jetzt aus der Epiklese, die zeitlich und inhaltlich doch im allernächsten Bezuge zu dem reproducirten Acte Christi steht, ein Verhältniss zu Christus ergeben, aus welchem heraus die Kirche sie gebildet hat?

Die Epiklese ist ein Gebet, in specie Bittgebet. Es fragt sich, welches Verhältniss hiermit ausgesprochen sei?

Unbedenklich ist das Bittgebet der Ausdruck der Bedürftigkeit, und ist der Gegenstand, um welchen gebeten wird, eine Handlung, dann ist das Gebet das Bekenntniss der Ohnmacht und gestaltet sich zur Anrufung des Stärkern, Höhern. Hieraus ist ersichtlich, dass das Gebet als solches das Verhältniss der Ohnmacht, der Abhängigkeit, der Unterordnung ausspricht. Die Epiklese ist folglich die Sprache der Kirche als der untergeordneten, im Gegensatz zu der Setzung des Actes Christi, worin sich ihre Stellvertretung kundgibt; in ihr erscheint die Kirche nicht

666) Während die Oblations- und Fractionsepiklese im Laufe der liturgischen Entwicklung den mannigfachsten Abschwächungen unterlagen, indem sie häufig, die Frucht des Sacraments erflehend, nur noch den Gedanken ihres ursprünglichen Nachsatzes festhielten, hat die Consecrationsepiklese in ihrem Gebiete nicht nur allezeit die Alleinherrschaft behauptet, sondern sowohl textuell als rituell ihren ursprünglichen Gedanken immer tiefer und reicher ausgeprägt.

an Statt Christi, sondern in ihrem eigenen Verhältniss, in dem Verhältniss der Unterordnung, — als die Dienerin.

Unsere Frage lautet also nunmehr, inwiefern dieses charakteristische Verhältniss der Kirche als der untergeordneten Dienerin die Epiklese in derjenigen Bestimmtheit bedingt, die ihr eigen ist.

Zunächst leuchtet sofort ein, dass die Epiklese als Gebet überhaupt in der Wiederdarstellung des Actes Christi durch die Kirche eine (liturgische) Nothwendigkeit war. Ist nämlich das Bewusstsein der Kirche um ihre Abhängigkeit und Unterordnung von dem Bewusstsein um ihre Stellvertretung untrennbar (denn darin geht ja ihr voller Begriff auf: dass sie ist die Stellvertreterin Christi, nicht aus eigener, sondern aus ihr verliehener und fort und fort ihr in jedem Momente, wo sie derselben bedarf, zufliessender Kraft, — dienende Stellvertreterin)[667]), so muss dasselbe überall da, wo sie die Stellvertretung übt d. i. vorzugsweise auf dem Gebiete ihrer sacramentalen Thätigkeiten, zur Erscheinung kommen. Keine von allen ihren mystischen Handlungen kann sich aber an Würde mit dem Consecrationsacte messen: er ist in Wahrheit der Kult per eminentiam, die λειτουργία, der Act (actio) der Kirche. Was Wunder, wenn in der liturgischen Setzung dieses Actes κατ' ἐξοχήν das ganze Bewusstsein der Kirche um ihr Verhältniss zu Christus zur Ausprägung gelangte? Dies war aber erst dann geschehen, wenn sie in der Setzung des Actes nicht blos dem Bewusstsein ihrer Stellvertretung Ausdruck verlieh, sondern auch der andern Seite desselben, dem Bewusstsein der Abhängigkeit, als Dienerin, sein Recht widerfahren liess, und dies geschah — im Gebete.

Was nun den Gegenstand dieser Bitte betrifft, so konnte er kein anderer sein, als die Consecration. Sie ist das Ziel

667) 1 Kor. 4, 1: οὕτως ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ.

und der Inhalt des Actes, nichts anderes kann eine Bitte wollen, welche die unmittelbarste Beziehung zu diesem Acte hat. Zu ihr streben ja selbst die den Theilacten der Oblation und Fraction zugehörigen untergeordneten Epiklesen, wie vielmehr die centrale Epiklese des ἁγιασμός selber!

Sogleich begreifen wir auch, warum in allen Consecrationsepiklesen die Bitte um Consecration in der Weise formulirt ist, dass der Beistand und die Kraft des heiligen Geistes erfleht wird. Denn wo anders müsste die Kirche auf die Herabkunft und Mithilfe des heil. Geistes, den „συλλειτουργός“,[668]) sich angewiesen fühlen, wenn nicht eben da, wo sie sich als die untergeordnete bekennen muss, — als diejenige, welche aus sich, abgelöst vom verheissenen Geiste Christi, nicht vermag, wonach sie doch mit allen Kräften strebt, und wann hätte sie mehr das Gefühl menschlicher Ohnmacht, als wenn es sich um dasjenige handelt, was selbst des Heilandes höchste Wunderthat war? Und konnte sie jemals auf Ihn vergessen, den „andern Tröster,“ auf welchen der Meister sie zum Vollzug seines Werkes in allweg angewiesen? Fand nicht insbesondere die junge, die Apostel-Kirche, ohne ihr Zuthun in augenscheinlichster Weise sich mitten in die Wirksamkeit des heil. Geistes hineingestellt? Lenkte er nicht sogar jeden ihrer äussern Schritte?[669]) Redete er nicht zu den Aposteln inner der λειτουργία?[670]) Konnte also die Kirche jemals die höchste That Christi, den Allmachtsact Gottes vollbringen, ohne jene Verheissung ihres Herrn, in welcher alle ihre übernatürliche Kraft wurzelt, in An-

668) Vgl. S. 266.

669) Apstg. 10, 19—21; 11, 12; 16, 6 u. a. Vgl. Staudenmaier's Dogmatik, Freiburg 1844, B. 2, S. 560 ff.

670) Apstg. 13, 2: λειτουργούντων δὲ αὐτῶν τῷ κυρίῳ, . . . εἶπεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον· ἀφορίσατε δή μοι τὸν Βαρνάβαν καὶ Σαῦλον κτλ.

spruch zu nehmen?[671]) Sie wusste dieses „mysterium“ vor allen andern gelegt in die „virtus Spiritus sancti“ und wies darum ihren Liturgen an, selbst schon vor der Feier inbrünstigst um den heil. Geist zu beten.[672])

Die Epiklese an sich hat sich uns jetzt in ihrer Eigenthümlichkeit erschlossen. Sehen wir, hierauf gestützt, wie wir uns dieser ihrer Eigenthümlichkeit gemäss ihr Verhältniss zum Consecrationsacte zu denken haben.

Wir haben die relative d. i. liturgische Nothwendigkeit der Epiklese in dem unabweislichen Bedürfniss der Kirche begründet gefunden, in der Setzung dieses Actes per eminentiam sich nach ihrem ganzen Bewusstsein zu manifestiren, dieses Totalbewusstsein nach seinen zwei constituirenden Seiten, als Stellvertreterin und *ministra*, auszuprägen. Ist dies nun mit dem Consecrationsact und der Epiklese geleistet, so ist zwar scheinbar ein Doppeltes geschehen, in Wahrheit aber ein durchaus Einiges und Eines. So wenig als es gestattet ist, in der Wirklichkeit das Eine Bewusstsein der Kirche in seine zwei constituirenden Momente zu zerreissen, so wenig darf der liturgische Ausdruck dieses Einen Bewusstseins, das lebendige Ganze, die organische Einheit der liturgischen Consecration, welche ist: der Act innerhalb des Berichts mit der Epiklese, gespalten werden. Die Action der Kirche als ancilla Domini verschmilzt mit der Action als Stellvertreterin in Eine Action: der Consecrationsact gestaltet sich liturgisch durch die Epiklese zu Einem grossen Gebetsacte.

Und dieses ist die Anschauung von dem Consecrationsacte, aus welcher die Väter reden, wenn sie die θυσία πνευματική als erst mit der Epiklese geschlossen,[673])

671) Darum weiss auch Paulus (Röm. 15, 16) auf's Bestimmteste um den ἁγιασμός der προςφορά durch den heil. Geist. S. Note 225.

672) S. oben S. 265.

673) Cyrill. catech. myst. V, n. 8 (s. oben S. 33.)

wenn sie die Consecration überhaupt als durch Gebet (prece mystica) vollbracht sein lassen: sie haben den liturgischen Bestand, die Consecration als liturgisches Ganzes im Auge, den consecrirenden „λόγος θεοῦ" in der liturgischen Formation als „λόγος εὐχῆς."[674])

Hier löst sich endlich auch unschwer jene auf das äussere Verhältniss der Epiklese zum Consecrationsacte bezügliche Frage, — die Frage: warum in der Epiklese ein Gebet um die Consecration noch nach der Consecration? Dieselbe verliert Angesichts des aufgezeigten lebendigen Organismus ihren verwundenden Stachel. Der Modus der zeitlichen Entfaltung des im Acte der Stellvertretung in lebendiger Wirklichkeit enthaltenen Bewusstseins der Kirche um ihre Unterordnung vermag die That der Consecration in keiner Weise zu schädigen. Indessen ist der Modus der zeitlichen Nachfolge der Epiklese von der Kirche mit so

674) Vgl. oben Origenes, Ambrosius, Hieronymus (S. 34 u. 43.), Augustin (Note 77) u. a. Daraus erklärt sich auch die im Abendlande bis ins Mittelalter hinein sehr geläufige Rede: dass durch die „*invocatio divini nominis*" die Consecration geschehe. Vgl. oben Caesarius v. Arles (S. 239); ausserdem Paschas. Radbert. de corp. et sanguine Domini (Bibl. max. t. XIV, p. 743): Sacerdos ergo *invocat*, sed ipse (Christus) benedicit. — Durandus Troarnens. abbas (11. Jahrh.) lib. de corp. et sanguine Christi (Bibl. max. t. XVIII, p. 422): Hoc facite. Quid est: hoc facite? Id est, hoc corpus, hunc sanguinem meis verbis, mea *invocatione*, conficite. — Humberti cardinal. dialog. (s. oben Note 577.) — Algerus, de sacrament. corp. et sanguin. Domini lib. II, cap. 10; lib. III. cap. 1; insbes. cap. 13: Quaeritur autem, cum sollemnia verba *et invocatio divini nominis* tantae virtutis sint, ut *omnia ecclesiae sacramenta* perficiant, si in ipsis ex industria vel negligentia proferentis aliquod erroris vitium sonet, utrum etiam tunc sacramenta rite perficiant. (Bibl. max. t. XXI, p. 283. 285. 290.) — Entsprechend lautet noch im 11. Jahrhundert das Berengar vorgeschriebene Bekenntniss der Kirche: Ego Berengarius corde credo et ore confiteor, panem et vinum, quae ponuntur in altari, *per mysterium sanctae orationis* et verba nostri Redemptoris substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Jesu Christi Domini nostri. (Vitae pontificum ed. Watterich, Lips. 1862, I, p. 300.)

entschiedener Consequenz durch sämmtliche Liturgieen durchgeführt worden, dass wir auch hiefür in ihrem Geiste nöthigende Gründe vermuthen müssen.

Wir haben oben (S. 265) erkannt, dass der heilige Geist es sei, welcher, die Incarnationsthat erneuernd, in der Kirche fortgesetzt die eucharistische Consecration vollbringe; jedoch thue er dies und könne es nur thun — so fordere es seine dem Ordo der Heilsökonomie entsprechende Stellung zum Erlösungswerke — im treuesten Anschlusse an die Stiftung des Erlösers, mittelst des von letzterm bestellten priesterlichen Organs und dessen Thätigkeit, welche sich vollzieht in der Setzung des von Christus geordneten Wortes der Consecration. Die consecratorische Wirksamkeit des unsichtbaren sacerdos minister (des heil. Geistes) ist demnach bedingt und abhängig von der Wirksamkeit des sichtbaren sacerdos, näherhin von der aus der Identität mit Christus geschehenden Wiederholung des Stiftungswortes. Daraus folgt, dass weder ohne, noch vor dem Consecrationsworte die dasselbe zur Wirksamkeit erhebende Consecrationsthätigkeit des heil. Geistes gedacht werden darf: der heil. Geist operirt auf der Grundlage des Wortes Christi, cooperirt als συλλειτουργός dem reproducirten Worte Christi, begleitet dieses mit seiner schöpferisch den Leib und das Blut Christi wirkenden Thätigkeit. Letztere setzt sonach, sobald wir sie unter der Form der Zeit auffassen, das Consecrationswort voraus, erscheint als das — *Posterius*.

Begründet nun, wie wir gleichfalls erkannt haben, die Mitwirksamkeit des heiligen Geistes jenes Bewusstsein der Kirche, welches wir als das Bewusstsein um ihre Unterordnung charakterisirt haben, und drängte es die Kirche, diesem Bewusstsein in der Form des Gebetes der Epiklese, und zwar noch innerhalb des Actes der Consecration, Ausdruck zu verleihen, so konnte dieses Gebet sich nur ebenso, wie die factische Wirksamkeit des heil. Geistes

selber, auf der Grundlage des reproducirten, des bereits ausgesprochenen Wortes der Consecration erheben: die Kirche konnte ihre ministeriale Thätigkeit nur über dem stellvertretend verlautbarten Weiheworte entfalten, nur über das gesprochene Wort den heil. Geist herabrufen d. i. ihre Epiklese musste dem Consecrationsworte nachfolgen. Die Epiklese correspondirt also bezüglich ihrer liturgischen Stellung auf's Genaueste dem im Consecrationsacte factisch vorhandenen Verhältniss der Wirksamkeit des heil. Geistes zu dem Worte der Consecration. Eine dem Consecrationsworte vorausgehende Epiklese mag immerhin eine Berechtigung an sich haben: den Charakter einer Consecrationsepiklese d. i. einer im innigsten Bezuge zur Consecration stehenden Epiklese darf sie nicht beanspruchen; letztere ist, als organisches Glied, nur denkbar innerhalb des Actes der Consecration d. i. inner der Setzung des Consecrationswortes d. i. nach der Verlautbarung des Consecrationswortes, — so sicher als die momentan mit dem Worte Christi eintretende Wirksamkeit des heil. Geistes selber, sobald sie unter der Form der Zeit aufgefasst wird, als eine accessorische, eine zu dem Worte Christi hinzutretende erscheint.[675])

Das Gesagte wird erläutert und bestätigt durch die beiden andern Epiklesen, welche mit den aus dem Centrum des ἁγιασμός abgezweigten und liturgisch besonders dargestellten Acten der Oblation und Fraction sich verbinden.

675) In diesem Sinne verstehen wir den heil. Johannes Damascenus, wenn er (s. oben S. 47) die Epiklese mit dem Regen (ὑετός) vergleicht, der sich über das Consecrationswort, den λόγος θεοῦ, als die „καινὴ γεωργία", ergiesse; nicht als ob der Same des Wortes so lange todt da läge, seine Wirksamkeit so lange gebunden wäre, bis der ὑετός der Epiklese sich darüber ergossen hätte: von solcher nachmals von den Griechen beliebten (vgl. oben S. 4 ff.) mechanischen Auffassung war Johannes weit entfernt, — der λόγος θεοῦ ist ihm ein „λόγος ζῶν καὶ ἐνεργής", mit dem der Herr Alles thut, was er will. (καὶ πάντα ὅσα ἠθέλησεν ὁ κύριος ἐποίησεν.)

Dieselben gehen gleichfalls dem Acte nicht voraus, sondern begleiten ihn.[676]) Man erkennt da leicht, wie durchweg das Princip festgehalten ist, dass der in der Stellvertretung vollzogene Act des Herrn den Vortritt hat, während das die Stellung der Dienerin bezeugende Gebet der Epiklese den zweiten Rang einnimmt; desgleichen wie, adäquat der Consecrationsepiklese, in der Oblation und Fraction aus Act und Epiklese, liturgisch ausgestaltet, Eine Oblation, Eine Fraction erwächst; doch so, dass beide den Charakter untergeordneter Zusammengehörigkeit mit ihrer centralen Mitte, der Consecration, bewahren, ja dass sie unter der Herrschaft des Einen Consecrationsgedankens stehend, mit ihr zusammen nichts anderes sind, als die volle liturgische Consecration.

Hiermit finden wir uns zugleich in dem Verständnisse jener Epiklese, welche auf den ersten Blick noch viel unmöglicher erscheinen muss, als die Consecrationsepiklese, — wir meinen die Fractionsepiklese. Ist nämlich die ursprüngliche Handlung Christi ihrem Wesen nach die Consecration, waren sonach in ihr alle einzelnen Theilacte, als organische Glieder, getragen und beherrscht von dem Consecrationsgedanken, so durfte die Kirche bei der treuen Wiederdarstellung der Handlung Christi sich gleichfalls keinen Augenblick von diesem Gedanken entfernen, weder im Centrum, noch in den zeitlich abgesondert dargestellten, aber organisch ihm zugehörigen und verbundenen Theilglieder der Oblation und Frac-

676) Es liegt auf der Hand, dass, da die beiden Theilacte der Oblation und der Fraction Handlungen im eigentlichsten Sinne sind, damit die Möglichkeit gegeben war, die zugehörigen Epiklesen fast gleichzeitig mit den Acten auszusprechen, während der Act der Consecration, weil er im Worte vollbracht wird, die gleichzeitige Aussprache der Consecrationsepiklese inhibirte. Darum musste bei dieser, zumal wegen der Zweitheiligkeit der Consecrationsworte, die zeitliche Nachfolge viel augenfälliger zur Erscheinung kommen.

tion. Es musste an diesen der organische Verband mit dem Centrum sichtbar werden, wenn sie nicht als lose Stücke der Liturgie erscheinen sollten. Dieses wurde dadurch bewirkt, dass bei ihrer liturgischen Darstellung der Eine Gedanke des Acts zur Aussprache gelangte d. i. dass sie mit Consecrationsbitten begleitet wurden. Wer die organische Einheit von Oblation, Consecration und Fraction begreift, dem versteht sich der Consecrationscharakter der Fractionsgebete ebenso von selbst, wie der der Oblationsgebete: man müsste vielmehr fragen, welchen andern Gedanken sie enthalten könnten.[677]) Desgleichen leuchtet ein, dass die Frac-

677) Diese Verbindung der Fraction mit dem Acte der Consecration tritt u. a. besonders in der römischen Liturgie heraus, wenn wir uns an die oben (Note 454) eruirte ursprüngliche Beschaffenheit ihres nachconsecratorischen Kanon erinnern. Denn scheiden wir kritisch noch das Gebet des Herrn aus seiner jetzigen, ihm erst von Gregor dem Gr. gegebenen Stelle aus, so rückt der Act der Brechung und Mischung zu der (mit der Doxologie geschlossenen) Epiklese d. i. (wie in der ersten coena) an den Schluss des Consecrationsactes hinauf, und wurde solcher Weise lebendig in den Gedankenkreis des letztern hineingezogen. Uebrigens verhehlen wir uns keineswegs die nicht geringen Schwierigkeiten dieses Theils der Liturgie. Er ist bis jetzt historisch am wenigsten gründlich untersucht worden. Die mittelalterlichen mystischen Deutungen (namentlich der Mischung) genügen nicht und die neuern Liturgiker sind darüber auch nicht hinausgekommen. Wir können hier, nachdem wir für unsern nächsten Zweck den allgemeinen Gesichtspunkt, von welchem aus die Brechung sammt der Mischung beurtheilt werden muss, festgestellt haben, nicht in das Einzelne eingehen und beschränken uns auf folgende Andeutungen: dass der Name „Brodbrechung" nach Apstg. 2, 42 die ganze eucharistische Feier bezeichnet; dass Paulus in der viel besprochenen Stelle 1 Kor. 10, 16 die *κλάσις* mit der *εὐλογία* des Kelches auf Eine Linie stellt (vgl. oben S. 289 die liturgische Verwendung dieser Stelle im Brechungs- und Mischungsacte des Ambrosianischen Missals); dass endlich die alte Kirche in dem Brechungsacte keineswegs blos eine Präparation des Brodes zum folgenden Genusse (wie die Protestanten wollen), sondern sehr entschieden die symbolische Darstellung der Opferpräsenz Christi schaute. (Siehe die Consecrationsformeln der Liturgieen des Jakobus und Markus: *τοῦτό μου ἐστὶ τὸ σῶμα, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον, καὶ διδόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*, ver-

tionsepiklese ebenso wenig, wie die dem Acte des ἁγιασμός zugehörige Epiklese, der Consecrationsthat zu derogiren vermag.

Es hat sich also in der Kirche die Opferthat Christi zu einer grossen dreigliedrigen Harmonie entfaltet, in welcher der Consecrationsgedanke anhebt mit der Oblation, dann seine centrale Fülle offenbart in dem ἁγιασμός, endlich mit stärkerer oder schwächerer Bestimmtheit in der Fraction ausklingt.[678]) Aber die Kirche, die Einheit des Actes festhaltend, vergass keinen Augenblick, wo das alle Glieder belebende Herz dieses Organismus sei. Brach während der Feier der heil. Mysterien die Verfolgung über sie herein, gönnte ihr äussere Gewalt oder Gefahr nicht die heilige Musse und Ruhe für die volle Aussprache ihres innern Bewusstseins und Lebens, die ganze liturgische Entfaltung, dann setzte sie nur den Act des ἁγιασμός in dem Worte des Herrn: in ihm war sie sich um die

glichen mit denen des Kelches: τοῦτό μου ἐστὶ τὸ αἷμα . . . τὸ ὑπὲρ ὑμῶν καὶ πολλῶν ἐκχεόμενον, καὶ διαδιδόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν). Hierin scheinen uns der Elemente genug vorhanden zu sein, um daraus den Consecrationscharakter dieses Theils zu begreifen. In der Brechung und Mischung scheint der in der Sonderung der beiden Gestalten vollzogene Act der Consecration symbolisch concentrirt werden zu sollen, um namentlich dessen Opfercharakter zu versichtbaren. Vgl. den oben (S. 278) cit. Kanon des Concils von Orange: Ut *in unum* propositio sacramenti *consecretur*. — Damit steht eine Frage in Verbindung, die unseres Wissens bis jetzt von Niemandem weder aufgeworfen, noch beantwortet worden ist, — die Frage: warum die Kirche das heil. Brod nicht über der Patene, sondern über dem Kelche bricht. Die richtige Antwort darauf scheint uns die „*expositio brevis antiquae liturgiae Gallicanae*“ gegeben zu haben. (S. oben S. 280). Daraus ergeben sich mancherlei Folgerungen für die von uns angedeutete Auffassung des Brechungs- und Mischungsactes.

678) Aus diesem liturgischen Organism begründet sich auch die von uns oben festgestellte Segens- oder Consecrationsbedeutung der Kreuzzeichen, wie sie durch die ganze Feier hindurch bis zur κλάσις hinab getroffen werden.

Setzung des Ganzen bewusst.[679]) Drangen innere Feinde, häretischer Zweifel und Widerspruch auf sie ein, um das Geheimniss selbst zu gefährden, um die reale Präsenz zu leugnen, dann erhob sie mit demselben Worte des Herrn, dem untrüglichen, in welchem sie sich um den Moment des ἁγιασμός zweifellos sicher bewusst war, feierlichen Protest und hob unmittelbar nach ihm anbetend den heil. Leib und ihren kostbaren Kelch des Blutes des Herrn empor.[680]) Die Messe aber blieb, was sie war, ein einziger ἁγιασμός, dreigliedrig in der Entfaltung, eins im Gedanken.

679) Si timeatur incursus hostium, vel alluvionis, vel ruina loci ubi celebratur, ante consecrationem dimittatur missa, post consecrationem vero sacerdos accelerare poterit sumptionem sacramenti, *omissis omnibus aliis.* Missale Roman. de defectib. circa missam occurrentibus X, num. 2.

680) Bekanntlich ist die jetzt im Consecrationsact übliche Elevation durch die Berengar'sche Irrlehre veranlasst und etwa gegen Anfang des 12. Jahrhunderts in Gallien, im 13. Jahrh. in Deutschland und fast zu eben dieser Zeit in Rom eingeführt worden. Die Griechen und Orientalen haben die Elevation an dieser Stelle nicht, sondern vor der Communion, zumeist verbunden mit dem Rufe: *τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις.* An derselben Stelle befand sie sich vordem auch in der römischen Liturgie: die noch heute den Kanon d. i. die liturgisch vollbrachte Consecration abschliessende s. g. *elevatio minor* ist die ursprüngliche einzige Elevation der römischen Messe. — Diese Thatsache der spätern, der Kirche von der Häresie abgenöthigten Verlegung der Elevation in den Consecrationsact muss rücksichtlich der wahren Würdigung der von uns behaupteten organischen Ganzheit und Einheit des liturgischen Consecrationsactes streng und unverrückt im Auge gehalten werden. Wir glauben sogar, dass die Vergessenheit auf diese Thatsache die Schuld daran trägt, dass die Interpreten der römischen Liturgie so lange die Existenz der römischen Epiklese verkennen konnten. Erschien nämlich der Consecrationsact im eigentlichen Sinne durch die rituell so stark hervortretende Accentuation des Momentes der Consecration in so scharfer Abgrenzung und Abgeschlossenheit, so konnte man leicht in dem anschliessenden Gebete einen Fortschritt des Gedankens suchen, und das katholische Bewusstsein um die in der Consecration gesetzte Opferpräsenz auf einen Text übertragen, dessen Bezeichnungen des Opferobjects dafür in hohem Grade günstig sind. Vgl. Note 365.

Die Frage, welches die Bedeutung der ἐπίκλησις sei — nicht blos in der griechischen und orientalischen, sondern in den Liturgieen des gesammten Morgen- und Abendlandes hat jetzt ihre Lösung gefunden. Wir haben erkannt, dass sie sei das liturgische Complement des Consecrationsactes, entsprungen aus dem Bewusstsein der Kirche von sich als der untergeordneten Stellvertreterin Christi bei Repräsentation seiner göttlichen Acte, des eucharistischen insbesondere, — lebendig eins mit ihm.

Am Ziele angelangt, werfen wir noch einen Blick auf die im Eingange bezeichneten drei Phasen der Epiklesenfrage.

Die Controverse auf katholischer Seite sind wir bemüht gewesen, vermittelst sorgfältiger Betrachtung der Thatsachen zu erledigen. Wir bemerken nur noch, dass das aus denselben erworbene Ergebniss: dass die heilige Messe sei — die Consecration, die vollkommenste Bestätigung empfängt aus dem Glaubensbewusstsein der Kirche rücksichtlich des eucharistischen Opfers. Die Kirche weiss, dass, abgesehen von der subjectiven Aneignung des Opfers in der Selbsthingabe der Gläubigen an den Erlöser und in Seiner Hingabe an die Gläubigen, zum Opfer nichts anderes gehöre, als die reale Präsenz des Leibes und Blutes Christi. Ist diese durch die Consecration bewirkt, so ist Christus da, der allein Altar, Opfer und Priester im eigentlichen, vollen Sinne ist, Christus mit der ganzen Fülle seines Todesgehorsams, womit er ewighin vor dem Vater erscheint, auf welchem ewig des Vaters Wohlgefallen ruht, in welchem uns geworden ist und für und für wird Gnade um Gnade.[681]) Des menschlichen Priesters Opferthätigkeit

681) Salmeron, commentar. t. IX, de sermone in coena tractat. XXIX (ed. cit. p. 225): Solida est sententia, quod *in consecratione* peragitur illa actio mystica, *per quam Christus proprie sacrificatur*, ut egregie docet Cabasila cap. 32: non antequam panis sanctificetur, vel postquam sanctificatus est panis, sed *eo ipso tempore*, *quo sanctificatur*, *sacrificium*·

besteht in der Vermittlung der Consecration: er vollzieht, um mit dem heil. Gregor von Nazianz zu reden, die mystische Schlachtung mit dem Opfermesser des Consecrationswortes.[682]) Darum trägt jede Anschauung von der heil. Messe als liturgischem Ganzen, welche von diesen Gedanken abschweift, den Stempel eines Irrthums an sich, der schnell geneigt ist, altbezeugten Thatsachen Gewalt anzuthun. Solcher Vergewaltigungen, wie sie uns bei der Vereinbarung der Epiklese mit dem Consecrationsmomente, insbesondere bei der Fractionsepiklese begegnet sind, bedürfen wir nicht, wo es sich um das Leben der vom heil. Geiste geleiteten Kirche handelt; wir dürfen auf so fester Basis kühn allen Thatsachen nachgehen, ihnen unbefangen auf den Grund schauen: sie führen uns, mühsam vielleicht und vielleicht anders, als wir erwartet, alle zu den einfach grossen Fundamentalsätzen des Glaubens.

Die Protestanten aber haben, das von den Reformatoren übernommene Vorurtheil,[683]) wie gegen die römische Messe überhaupt, so insbesondere gegen den Kanon festhaltend, mit gewisser Genugthuung die vermeintliche Abweichung des letztern von dem der morgenländischen Kirchen vermerkt und hervorgehoben. In der falschen Meinung be-

peractum est. — Tractat. XXVII (p. 203): (Christus) gratias agens . . . benedixit, id est, rem sacram operatus est', et ita non prius obtulit, quam consecravit, sed *consecrando obtulit se* voluntate sua praemactatum.

682) Vgl. S. 233.

683) Es ist kaum glaublich, mit welcher Erbitterung Luther gerade auf den Kanon losfährt. Er titulirt ihn „den zurissen, zöttichten, gräulichen Kanon, der aus vielen stinkenden Pfützen zusammengesetzt und geflickt ist.“ (Luthers Werke. Jen. 1585. t. III, S. 270.) — „Wer merkt auch nicht, dass er von einem Schwetzer, der keinen Geist Gottes gehat, ist zusammengesatzt. — „Ich will auch weiter sagen, wie die Parabol im Evangelio laut. Dieweil der Kanon zur Hochzeit geladen und sich selbs oben angesatzt hat, so soll er nu mit schanden aufstehen und Christo seinem Herrn statt geben und zu unterst an sitzen, wie er billich von erst solt gethan haben.“ (ebendas. II, S. 27.)

fangen, diejenigen Gebete in der römischen Liturgie, welche wir als eine wirkliche und ebenbürtige Epiklese nachgewiesen haben, hätten lediglich zum Zweck, den Opfercharakter des eucharistischen Actes auszusprechen, glaubten sie bei dem Vergleiche derselben mit den griechischen und orientalischen Epiklesen eine zweifache Willkühr, womit die Päpste an der eucharistischen Feier sich versündigt hätten, constatiren zu müssen: erstens die Qualificirung derselben als eines objectiven Opfers, während doch nur ein subjectives statthaft sei;[484]) zweitens die Beseitigung der Epi-

684) Kliefoth, Gottesdienst-Ordnung B. 3, S. 36: Nach der Consecration wird der Leib des Herrn aufgeopfert, und dieses Aufopferungsgebet ist in den stärksten Ausdrücken abgefasst (offerimus tibi hanc immaculatam hostiam — precamur, ut hanc oblationem suscipias — des Herrn Leib und Blut wird den Opfern Abels und Abrahams gleichgestellt.) — (S. 237:) Das Unde et memores vollzieht nach einer kurzen Commemoration Christi und seiner Wohlthaten der Erlösung, die Aufopferung des Sacraments als der von der Kirche dargebrachten Hostie. Dieser Abschnitt (nämlich das Qui pridie und Unde et memores) enthält also die Consecration und die Aufopferung. Wir machen dabei aufmerksam, zu welchen wenigen und trockenen Worten das alte Dankgebet für die Wohlthaten der Erlösung, die alte Anamnese Christi zusammengeschrumpft ist. (?) — Vom Supplices, mit dem Kl. unbegreiflicher Weise einen neuen liturgischen Abschnitt eröffnen will, der bis zum Pax Domini einschliessl. reiche (??), weiss er zu sagen: Im Supplices wird Gott gebeten, seinen Engel zu senden, damit derselbe das fertige Opfer vor Ihn trage, zum Segen Aller, die daran Theil nehmen. Die römische Dogmatik ist bei diesem Gebete immer im Gedränge gewesen: da der Leib des Herrn nicht erst in den Himmel vor Gott gebracht zu werden braucht, hat sie hier immer im Widerspruch mit sich und den Worten des Kanon geltend machen müssen, dass hier unter dem vor Gott zu bringenden Opfer nur die Gebete der Gläubigen zu verstehen seien. — Harnack, der christliche Gemeindegottesdienst S. 431 f.: Dazu (zur Auffassung des Vaterunser als Consecrationsgebetes) hatte ihm (Gregor dem Gr.) die liturgische Praxis seiner Kirche, wohl schon seit Leo's Zeiten, durch eine doppelte Abweichung von der altkatholischen Ueberlieferung den Weg gebahnt. Erstens durch die Weglassung der Epiklese des heil. Geistes, an deren Stelle sie andere, ihre irrige Opferlehre enthaltende Gebete setzte. Zu dieser Veränderung trug neben der Opfertheorie nicht wenig die Ueberspannung des Priester-

klese, also eines wesentlichen Theiles der Liturgie der alten Kirche. Aus Beiden folgerten sie dann drittens, dass die römische Liturgie in ihrer jetzigen Gestalt nicht aus dem christlichen Alterthume,[685]) sondern aus den eigenmächtig ändernden und fälschenden Händen der Päpste hervorgegangen sei, mithin jeder Berechtigung entbehre.

Was nun zunächst die protestantische Voraussetzung von dem Zwecke der dem Consecrationsacte in der römischen Liturgie folgenden Gebete betrifft, so ist dieselbe an sich schon ausgeschlossen durch den von uns gelieferten Beweis, dass jene Gebete — mit dem Consecrationsacte eins — eben um Consecration bitten. Und dennoch müssen wir, auf das katholische Bewusstsein fussend, dass in der Consecration, also in der Präsenz des Leibes und Blutes Christi, das Opfer

begriffs bei. Denn nun vollzog der Priester kraft seiner Amtsmacht, was die alte Kirche allein von der Kraft des Wortes und des heil. Geistes erwartete und erbat . . . — Sehr charakteristisch sind die Bemühungen, den römischen Kanon nach der Consecration umzumodeln, um ein subjectives Gebetsopfer zu erreichen. Vgl. den Kanon der lutherisch-schwedischen Liturgie bei Le Brun, explicat. de la messe diss. XIII, art. V. (t. IV, p. 142 sq.; theilweise oben citirt Not. 251); und der ältern Lit. der Hochkirche (Bunsen, Hippolytus, B. 2, S. 202), bes. in den vereinigten Staaten v. J. 1789 (s. oben Not. 33).

685) Bunsen, Hippolytus B. 2, S. 192: Ihr (der römischen Kirche) Kanon ist . . später festgesetzt, als der griechische (gegen 600), und trotzdem, dass er sehr alte Elemente enthält, doch im Ganzen von allen der westlichen Kirche am weitesten von der ursprünglichen Anschauung entfernt. (??) Das Gebet der Weihung ist weggefallen (?), und dagegen sind die Einsetzungsworte, gänzlich dem Sinne der alten Kirche zuwider (?), hervorgehoben. Allerdings anerkennt der Kanon den Charakter der Feier als eines Lob- und Dankopfers, allein es überwiegen schon die Formen, welche allmählig das Bewusstsein der Kirche von der Communion in die Consecration (in jenem falschen Sinne), von dem Dankopfer der Gläubigen zu der Wiederholung des Versöhnungsopfers herabziehen . . . Die Feier selbst ist Handlung des Priesters, welcher den Leib des Herrn opfert und dadurch auch das Versöhnungsopfer Christi wirderholt: nicht als missverstandene Sitte, oder falsche Auslegung der Worte der Liturgie, sondern als Lehre. (Vgl. ebendas. S. 188.)

zur Thatsache wird, für die Epiklesis der römischen nicht weniger als der morgenländischen Liturgie Opfertendenz in Anspruch nehmen.

Es ist vor allem eine jedes Grundes entbehrende und der einfachsten Logik widersprechende Behauptung, die Bitte um die Präsenz dessen, der ewighin das Opfer ist, sei keine Bitte um das Opfer. Wer könnte die hohepriesterliche Gegenwart da zu leugnen wagen, wo es sich nach dem ausgesprochenen Willen des Heilandes um das Gedächtniss seines Opfertodes, um seine Präsenz als *σῶμα κλώμενον* und *αἷμα ἐκχυνόμενον*, als geschlachtete hostia unter den seinen Todesbruch veranschaulichenden Gestalten handelt? „Müsste man doch, wie Döllinger treffend bemerkt, um den Opfertod des Herrn ohne Opfer zu begehen, sich gewaltsam jeder sich aufdrängenden Beziehung seiner doch als gegenwärtig geglaubten Menschheit auf sein Verhältniss zu Gott erwehren!“[686]) So gewiss also von einer also charakterisirten Präsenz der Opfergedanke unlöslich ist, so gewiss muss die Bitte um die letztere denselben Gedanken involviren. Doch er lag so klar im Vordergrunde des Bewusstseins der Kirche um den Inhalt ihrer Feier, dass er zur Aussprache kam, keineswegs nur bei den Römern, wie man vorgibt, sondern mit derselben Entschiedenheit und Gewalt bei den Griechen und Orientalen. Schon bei den offertorialen Zubereitungen, wo doch nur ein untergeordnetes Moment des Actes zur liturgischen Ausgestaltung gelangte, brach er in den Prolepsen durch, welche die *θυσία* als eine *λογικὴ* und *ἀναίμακτος*, dargebracht für die „*ἀγνοήματα τοῦ λαοῦ*“, charakterisiren.[687]) Wie viel mehr musste er aber in jenem Momente, wo die Präsenz des zur Vergebung der Sünden gebrochenen Leibes und vergossenen Blutes sich verwirk-

686) Christenthum und Kirche S. 256.

687) Lit. S. Jacobi (Daniel IV, p. 105).

licht, sich manifestiren, im Consecrationsacte, in der Epiklese? Wie die Väter, welche doch sicher die Gedanken der Kirche in sich trugen, ein heil. Johannes Chrysostomus und Cyrill von Jerusalem in und mit der Epiklese die *φρικωδεστάτη θυσία*, die *πνευματικὴ θυσία*, die *ἀναίμακτος λατρεία*, die *θυσία τοῦ ἱλασμοῦ* gesetzt schauen,[688]) so reden gleichermassen die griechischen Liturgieen ebendaselbst, in der die Epiklese einleitenden *ἀναφορά*, von dieser *φοβερὰ καὶ ἀναίμακτος θυσία*, dieser *λογικὴ καὶ ἀναίμακτος λατρεία*;[689]) ja die nestorianische Liturgie Theodor's des Interpreten weiss hier unumwunden um das „sacrificium vivum et sanctum, quod mysterium est *agni Dei, qui tollit peccata mundi*," um die „oblatio pura et sancta, *per quam* (Domine) *placatus et reconciliatus es pro peccatis mundi*."[690])

Kann also bis dahin durchaus nicht, weder von einem materiellen, noch formellen Unterschiede im Grundgedanken des Consecrationskanon der nichtrömischen Liturgieen und der römischen Rede sein, sind insbesondere die Prolepsen jener, im Umkreis der Consecration, wie im Centrum, ganz desselben Ursprungs und Zieles wie dieser, so liesse sich nur die Frage aufwerfen, welche Bewandtniss es denn mit dem lediglich formellen Unterschiede haben möge, welcher in der Gestaltung der römischen Epiklese selbst zu Tage liegt.

Wir sind hier an der Stelle der römischen Liturgie angelangt, welcher auch seitens der katholischen Liturgiker nicht das volle, gebührende Recht zu Theil geworden ist.

688) Chrys. de sacerdot. lib. VI, c. 4: *ὅταν δὲ καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καλῇ καὶ τὴν φρικωδεστάτην ἐπιτελῇ θυσίαν κτλ.* (s. Not. 59.) — Cyrill. catech. myst. V, n. 8. (s. N. 65.)

689) Vgl. die Liturgieen des Jakobus und Chrysostomus: *προςφέρομέν σοι, δέσποτα, τὴν φοβερὰν ταύτην καὶ ἀναίμακτον θυσίαν — προςφέρομέν σοι τὴν λογικὴν ταύτην καὶ ἀναίμακτον λατρείαν.* (Dan. IV, 113 u. 359.)

690) Renaud. II, p. 619.

Dieselben haben die beweisenden Ausdrücke für den Opfergedanken der römischen Liturgie in der Einleitung der römischen Epiklese: in den Worten „offerimus“ und „hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam“ gefunden.[691]) Freilich meinten sie, indem sie in diesen Ausdrücken den Beweis (soweit ein solcher aus dem Texte der Liturgie erhoben wird) für das Opfer des Leibes und Blutes fanden, dass dieselben sich auf die consecrirten Elemente bezögen. Nach unserer historisch hinlänglich begründeten Auffassung des Textes muss sich der diesbezügliche Beweis anders gestalten. Die Gebete, worin jene Opferausdrücke vorkommen, können sich logisch (denn, wie oben nachgewiesen, folgt ja die Bitte um Consecration dieser hostia pura etc., — die Epiklese) nicht auf die Consecration beziehen, sondern, gleich den Gebeten des Offertoriums, nur proleptisch. Aber voll und klar und energischer als irgendwo anders ist der Opfergedanke

691) Ihnen geben wir ausser dem von uns oben (S. 135 ff.) Ausgeführten die scharfsinnige Argumentation des gelehrten Salmeron zu erwägen: *Non consistit sacrificium in illa vocali oblatione panis et vini ante vel post consecrationem facta.* Et in antecedente clarum esse videtur, quia, cum Christi corpus hic offeratur, in illo tamen tempore nondum fit, nec potest dici illa ad sacrificium pertinere. Quare dicendum est ll am *per anticipationem* dici, quia scilicet statim brevique futura sit. Sed quod *nec in sequentibus*, ita probatur: *quia Christus nulla tali vocali oblatione usus est*, quod fecisset, *si intrinseca esset sacrificio:* tum quia fere omnes illae oblationes vocales ponunt immolationem *factam*, quia sacerdos offert immaculatam hostiam, sanctam etc. *Et facto jam sacrificio* orat et offert dicendo: Unde et memores . . . offerimus . . . hostiam puram . . . Si dicas, cur igitur fit oblatio? respondeo: vel ut significet *quod factum est*, vel melius, quia oblatio latius patet quam sacrificium. Unde *licet in consecratione fiat sacrificium*, tamen oblatio rei *immolatae* fieri potest saepe, ut dictum est. — Hätte Salmeron die römische Epiklese gekannt, so würde er sicher die vocale Oblation in ihrer Beziehung zur Consecration noch schärfer gewürdigt haben. — Vgl. Iren. adv. haeres. lib. IV, c. 18 § 6: *offerimus* enim ei, . . . gratias agentes dominationi ejus et *sanctificantes* creaturam. Das *offerre* besteht nach Irenäus also in „gratias agere“ und „*sanctificare*“ d. i. in der Consecration.

in dem von uns als Bitte um Consecration, um die Präsenz Christi, erkannten Gebete „*Supplices te rogamus*" ausgesprochen, und zwar in dem Worte *altare*. In diesem Worte ist die Identität von Präsenz und Opfer, die absoluteste Coincidenz der beiden kundgethan. Die Erhebung von Brod und Wein in die substanzielle Vereinigung mit der heil. Menschheit Christi, qualificirt als Erhebung zum „*sublime altare in conspectu divinae majestatis*", als Erhebung zur hohenpriesterlichen Gegenwart Christi vor dem Angesichte des Vaters, ist die schlagendste Constatirung des Opfergedankens. Mit ihr verglichen können wir den Ausdrücken der prologischen Oblation nur Beweiskraft in zweiter Linie zugestehen.[692])

Nun ist aber gerade dieser, wie es scheint, specifisch römische Ausdruck den ältesten der griechischen und orientalischen Liturgieen ebenfalls eigen, ja noch geläufiger, weil zu wiederholten Malen immer wiederkehrend.[693]) Es schauen also die andern Liturgieen die Consecration in demselben Bilde an, durch welches die römische ihre Gedanken ausspricht, nur dass jene dasselbe in den Umkreis des Consecrationsactes (sei es vor oder nach demselben), diese es in die centrale Mitte gestellt hat. Es ist sonach auch rücksichtlich des Opfergedankens kein Unterschied zu erkennen zwischen der römischen Liturgie und der grossen Fülle der morgenländischen Liturgieen. Nur die einseitigste Befangenheit konnte einen solchen ausfindig machen wollen.

Hiermit fällt denn auch der Vorwurf willkührlicher Fälschung als ein völlig unbegründeter und aus Vorurtheil her-

692) Oftmals schlägt das Bewusstsein der Kirche um ihr eigentliches und wahres Opfer an dieser Stelle so gewaltsam durch, dass trotz der auf dem Fusse nachfolgenden Consecrationsbitte es heisst: Deus pater omnipotens, qui misisti Unigenitum tuum, . . . *eum* tibi offerimus . . . und: offerimus tibi . . . *corpus et sanguinem*. (Siehe oben die Mozarabischen Epiklesen Nr. 37 u. 38, S. 91. 92.)

693) Siehe S. 144 ff.

vorgesprosster in sein Nichts zusammen. Die Prüfung desselben an dem unverwerflichen Massstabe der Geschichte hat den stärksten Beweis für den innigsten urgemeinschaftlichen Zusammenhang der römischen Liturgie mit der anatolischen und damit für das gleichehrwürdige, und, wir müssen beisetzen, apostolische Alter geliefert.

Schliesslich braucht bezüglich der Griechen kaum gesagt zu werden, dass nach dem vorliegenden Ergebnisse ihre Liturgieen (dasselbe gilt von denen der Orientalen) um der ἐπίκλησις willen keine Schranke mehr bilden, die das mit so heiliger Energie wieder neu aufgenommene Friedenswerk der Union des Orients mit dem Occident aufhalten könnte. Die Epiklese, statt uns zu trennen, vereinigt uns. Eines nur bedarf es dazu in der östlichen Kirche: dass sie erkenne, wie der Epiklese nur eine liturgische, nicht eine factische Nothwendigkeit zukomme; dass sie die scheinbar gegentheiligen Darstellungen der Väter von dem objectiven Standpunkt liturgischer Zusammenfassung des Consecrationsactes und der Epiklesis in einen einzigen liturgischen Act zu verstehen sich entschliesse. Dann stehen wir an der Stätte, wo der einzige und ewige Hohepriester sein hohepriesterliches Gebet fortsetzt: „ἵνα πάντες ἓν ὦσιν καθὼς σὺ πατὲρ ἐν ἐμοὶ κἀγὼ ἐν σοί“ (Joh. 17, 20.) völlig geeint, — Ein Leib und Ein Geist. (Eph. 4, 4.)

Nachtrag zu S. 178.

Die S. 178 angezogene Oration des Gelasianischen Formulars der Taufwasserweihe findet sich mit einer äusserst geringen Modification noch im heutigen *Rituale Romanum* und zwar in der „Benedictio fontis baptismi extra sabbathum Paschae et Pentecostes, cum aqua consecrata non habetur.“ Der oben aus andern Quellen herbeigeführte Schluss auf die Bedeutung des „sanctus angelus“ wird aus diesem Formular schon allein ausserordentlich leicht. Es genügt ohne Ausführung nur Folgendes herzusetzen.

Die Eingangsoration lautet: „Omnipotens, sempiterne Deus, adesto magnae pietatis tuae mysteriis, adesto sacramentis, et ad recreandos novos populos, quos tibi fons baptismatis parturit, *spiritum adoptionis* emitte: ut quod nostrae humilitatis gerendum est ministerio, virtutis tuae impleatur effectu.“ Darnach folgt der „exorcismus aquae“, welcher in der Bitte mündet, dass dieses Wasser werden möge „aqua sancta, aqua benedicta, aqua, *quae lavat sordes et mundat peccata, regenerans* eos (qui in ipsa baptizandi erunt) Deo Patri et Filio et Spiritui sancto“, und die Schlussoration: „Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, aquarum spiritualium sanctificator, te suppliciter deprecamur, ut ad hoc ministerium humilitatis nostrae respicere digneris, et super has aquas abluendis et purificandis hominibus praeparatas, *Angelum sanctitatis* emittas, quo peccatis vitae prioris ablutis, reatuque deterso, purum sancto Spiritui habitaculum regenerati effici mereantur.“ — Was

so im Worte erfleht worden, wird nun symbolisch vollbracht. Der heilige Geist wird als der neue geistige Lebensodem der regenerandi in Form eines ψ (= ψυχή) in den Taufquell hineingehaucht (tunc sufflet ter in aquam versus tres partes secundum hanc figuram ψ) und als die „*spiritalis unctio*“ in ihn hineinergossen, letzteres unter dem Gebete: „*infusio chrismatis* Domini Jesu Christi *et Spiritus sancti* Paracliti fiat in nomine sanctae Trinitatis.“

STAATSBIBLIOTHEK BAMBERG

Möller — Katholische Weltgeschichte — Cantu.

Da die **Weltgeschichte von Möller** (Herder in Freiburg) in Folge des plötzlichen Todes des Verfassers **nicht weiter** erscheint, so machen wir hiermit neuerdings auf die

Allgemeine Weltgeschichte von Cäsar Cantu,

für das katholische Deutschland bearbeitet

von

Dr. J. Brühl

aufmerksam.

Erschienen sind von dem ganzen Werke:

Bd. I—IV (wovon II—IV neu bearbeitet von Prof. **Weiß** in Gratz), **das Alterthum** enthaltend. fl. 12. Rthlr. 7. 15.

Bd. V—VIII (wovon vorerst Bd. VI einzig in neuer Auflage), **das Mittelalter.** fl. 18. Rthlr. 11. 7½.

Bd. IX—XI, der Anfang der Geschichte **der Neuzeit.** fl. 10. 12. Rthlr. 6. 10½.

Die Fortsetzung ist unter der Presse. **Jede Buchhandlung ist in Stand gesetzt, die bereits erschienenen Bände in beliebigen Fristen zu liefern, wodurch die Anschaffung erleichtert wird.**

Ausführliche Prospekte sind durch jede Buchhandlung erhältlich.

Der symbolische Charakter der christlichen Religion und Kunst. Eine Einleitung in die specielle Symbolik der christlichen Kunst und ein Beitrag zur Begründung einer christlichen Aesthetik. Von Dr. G. M. Dursch. Eleg. geh. fl. 2. Rthlr. 1. 6.

Der Verfasser will mit dieser Schrift den Grund zu einer Aesthetik des Christenthums legen und sucht daher namentlich den Unterschied zwischen der christlichen und der philosophischen Auffassung des Schönen herauszuheben.

Glaube und Wissenschaft. Von Dr. V. Gröne. Eleg. geh. fl. 1. 45. Rthlr. 1.

Diese Schrift bemüht sich, der wissenschaftlichen Zerfahrenheit und dem Dünkel entgegenzutreten, als sei die Wissenschaft sich selbst Zweck, und nachzuweisen, daß dieselbe zur Erreichung ihres wahren Zieles nothwendig an die Offenbarung anknüpfen müsse.

Das alte Testament und seine Bedeutung, dargestellt mit Rücksicht auf die Behauptungen des modernen Unglaubens. Von A. Westermayer. 4 Bände. fl. 12. Rthlr. 7. 6.

Dieses ausgezeichnete Werk enthält in größter Vollständigkeit die Widerlegung aller Angriffe, welche Rationalismus und Atheismus gegen das alte Testament im Ganzen wie im Einzelnen namentlich in den letzten Jahrhunderten gemacht haben.

Die 4 Bände sind auch einzeln mit folgenden Separattiteln zu haben:

I. Die Erschaffung der Welt und deren Geschichte bis nach der Sündfluth. fl. 2. 24. Rthlr. 1. 18.

II. Geschichte der patriarchalischen und mosaischen Offenbarung bis zur Zeit der Richter.

III. Geschichte Israels unter den Richtern und Königen.

IV. Geschichte der Erziehung und Bildung des israelitischen Volkes und Entwickelung der göttlichen Heilsidee durch die Propheten bis zur Ankunft des Messias. à fl. 3. 12. Rthlr. 1. 26.

Idee der Geschichte der katholischen Kirche. Ein Beitrag zur Wissenschaft des katholischen Kirchenjahres. Von Ferdinand Vorler, Priester des Bisthums Augsburg. Eleg. geh. fl. 1. 36. 27 Ngr. Fr. 3. 35.

„Wir müssen gestehen, der Verfasser hat einen kühnen Wurf gethan, die Idee der Geschichte der katholischen Kirche unsern Augen näher zu bringen, und sie uns in ihrer Erhabenheit und Größe, wie in ihrer Universalität zu zeigen. In 211 Seiten Großoctav ist so viel des geistigen Trankes aus Einem Quell gesprudelt, daß Du Dich wundern mußt. Der Verfasser war nicht einseitig; es sind Schriften der verschiedensten Art herbeigezogen. Offenbarung und Speculation, Poesie und Kunst, sind in der Einheit der Idee geeint, die das Ganze durchdringt. Die Lectüre des Buches macht, trotz der Compendiosität, den Eindruck eines großen einheitlichen Gedankens, der den Geist anregt und versöhnt und wird keinen Denkenden unangeregt lassen.“

(Augsburger Postzeitung. Nr. 94.)

Die chiliastische Doctrin und ihr Verhältniß zur christlichen Glaubenslehre. Von Dr. Joh. Nep. Schneider. fl. 2. Rthlr. 1. 6. Fr. 4. 20.

„Das Endurtheil, das wir uns nach bestem Wissen und Gewissen über diese Schrift gebildet haben, ist dies, daß dieselbe nicht bloß eine Bereicherung der theologischen Specialliteratur, sondern auch ein Beitrag zur allgemeinen Bildung ist, weßhalb wir sie auch dem Laien, um ihrer schönen, klaren und eleganten Diction willen, bestens empfehlen möchten. Alles, was sich auf die Vollendung der Dinge und die letzten Zeiten bezieht und was davon ächte, gesunde katholische Lehre ist, ist zugleich mit der poesiereichen Gluth der untergehenden Weltsonne bestrahlt, wie der Uranfang der Geschichte von dem Morgenlichte der Sage umleuchtet ist; der Verfasser hat auch hiefür Sinn und Herz und er hat nicht unterlassen, im Worte den Zauber dieses poetischen Lichtes uns festzuhalten. Auf katholische Dichter mag das Buch sicher nicht ohne Anregung rückwirken.“ (Postzeitung. Nr. 245.)

Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie. Von Dr. Karl Werner, Professor am bisch. Seminar in St. Pölten. Band I—III. fl. 14. 24. Rthlr. 8. 15.

„Dieses vortrefflich geschriebene Werk hilft einem lange gefühlten Bedürfnisse in der glänzendsten Weise ab. Es ist die herrlichste Frucht eines außerordentlichen Fleißes, tiefer Gelehrsamkeit, gründlicher Sachkenntniß und meisterhafter Ausführung. Der zweite Band beginnt im vierten Buche mit der Behandlung des Kampfes der kirchlichen Rechtgläubigkeit gegen die falschen und häretischen Lehrbildungen auf dem Gebiete der christlichen Gottes- und Dreieinigkeitslehre. Dem Leser werden hier die Kämpfe der vornicäischen Epoche, die Kämpfe gegen Arianer und Macedonianer und der Abschluß der kirchlichen Trinitätslehre in der patristischen Epoche vorgelegt. Das fünfte Buch bringt die Kämpfe gegen den Apollinarismus, Nestorianismus, Eutychianismus u. s. w. Das neunte Buch im dritten Bande behandelt den Kampf der Kirche gegen die Vorläufer der abendländischen Kirchenspaltung und schließt mit einer gelungenen Schilderung von Nicolaus Cusa's Stellung zu den im geistig-wissenschaftlichen Leben seiner Zeit vertretenen Hauptrichtungen. Wir haben nur auf den Inhalt dieser Bücher hinzuweisen, um den Leser von der vortrefflichen Behandlungsweise des enormen Materials zu überzeugen. Die einschlagenden Schriften für den bezüglichen Kampf der christlichen Rechtgläubigkeit gegen die Irrlehre werden hier nicht blos dem Namen, sondern dem Inhalte nach vorgelegt. Der Leser wird gewissermaßen Theilnehmer an diesen riesigen Kämpfen, er sieht die Angriffe gegen die Wahrheit, hört deren Vertheidigung und freut sich ihres Sieges, wenn ihre letzten Entscheidungen den Irrthum zum Schweigen gebracht haben. Wir wollen dieses ausgezeichnete Werk der ganz besonderen Beachtung des Publikums hiermit dringend empfohlen haben.“

(Schlesisches Kirchenblatt 1864. Nr. 33.)

Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Hoppe, Ludwig A.

Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgieen und der rö
mische Consekrationskanon

Schaffhausen 1864

Bamberg, Staatsbibliothek -- Th.lit.o.84
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11778106-9